

SEMIKOLON



Latter

Semikolon har som semikolon i skriftsproget funktion af at være et både-og tegn; både afhængigt af historien, der gik forud, men samtidigt (og vigtigst) peger det frem og vil noget mere. Et ; indstiller således opmærksomheden på det, der kommer efter. Og følgelig giver tegnet ikke mening i sig selv men kræver en sammenhæng at blive set i.

Som sådan er tegnet kun den halve sandhed, idet sandheden og semantikken først udfoldes i interpretationen. Tidsskriftets intention er derfor ikke at være dogmatisk og monologisk sandhedspostulerende, men i stedet dialogisk, "it takes two to do research", hvilket igen vil sige at tilvejebringe et åbent forum. Dette forum skabte en flok studerende ved idéhistorie, semiotik og filosofi – alle ved Århus Universitet, da de i sommeren 2000 grundlagde tidsskriftet *Semikolon*.

Målet er – i form af artikler, oversættelser, interviews, faglig kritik, polemik og boganmeldelser – indenfor emnerne idéhistorie, semiotik og filosofi at skabe og udbrede en kritisk tværvidenskabelig dialog mellem studerende og forskere på højere læreanstalter i Danmark og Norden. At *Semikolon* er tværvidenskabeligt betyder, at vi ikke ønsker at præsentere verden vha. en bestemt metodisk tilgang eller vidensstrategi. Vi ønsker at præsentere verden gennem så mange forskellige tilgange som muligt, for at afdække verden og tilgangene, og for at skabe dialog. Det eneste krav i en sådan dialog er, at der tales ud fra et minimum af fælles forståelse.

Latter



I dette nummer af Semikolon har vi sat os for at undersøge latteren. Latteren udgør, ligesom *det sociale, kroppen, talen og handlingen*, som vi har haft under behandling i tidligere numre, et fuldstændigt centralt grundelement i det at være menneske. Et grundelement, der måske umiddelbart fremstår enkelt og ligetil, men ikke desto mindre bærer en enorm kompleksitet, dynamik og betydning. Latteren er således uomtvisteligt en del af mennesket, men er (ligesom mennesket) sjældent bare ligetil. Som det vil fremgå af artiklerne i dette nummer, kan latteren både skabe og forløse livets alvor. Den kan på den ene side udgøre et rum af fællesskab og sociale bånd, der kan styrke, skabe og sågar helbrede mennesker. På den anden side kan latteren også ekskludere, håne og nedbryde mennesket.

Men optræder latteren ikke bare, når man siger noget sjovt, blot for at underholde? Som det fremgår af artiklerne i

dette nummer, er latter ikke blot et *mål* for underholdning, men bliver i ligeså høj grad brugt som et *middel*. F.eks. bliver latter i højere og højere grad brugt i forbindelse med vidensformidling og læring. Et andet eksempel findes i komikkens verden, hvor mange komikere i dag bruger humor og latter til at formidle ellers alvorlige politiske og sociale emner. Et andet område hvor latteren bruges som middel, og ikke blot som mål, er i forhold til sundhedsgavnige områder, hvor fænomener som latterbevægelser, hospitalsklovne og latterterapi i stigende grad har opnået anerkendelse.

Latter kan imidlertid også skabe et problematisk, og endda destruktivt, forhold mellem mennesker. Det destruktive i latteren ses f.eks., både historisk og i dag, i forbindelse med latterliggørelse af fjenden i krig, med mobning, med racisme og hån af dem, der er anderledes. Latter kan også forbindes med noget, der er sygt, som man

kender det var den onde, den gale og den sindssyges latter. Således kan latter også være noget man frygter, eller sågar kan blive fobisk overfor.

At latteren er et komplekst fænomen fremgår også af artiklernes vidt forskellige perspektiver i dette temanummer. Hver især påpeger artiklerne, hvordan latteren kan vise forskellige sider, både lyse og mørke, igennem vores tilværelse. Således optræder latteren for os, som med- og modspiller gennem alle aspekter af vores liv og samfund.

Artiklerne

Den første artikel vi bringer, er "Is Context Common Ground? On conversational implication and the humorous setting" af Jens Sand Østergaard. I artiklen undersøger Østergaard fra et semiotisk udgangspunkt, hvor vigtig en betydning kontekst har for forståelsen af humor. Det at have 'humoristisk sans' beror ifølge Østergaard ikke kun på medfødte talenter, men forudsætter et dybt kendskab til social praksis og kulturelle koder. Humor kan således spille en stor rolle både i sociale inklusions- og eksklusionsprocesser.

I Tobias Hiort-Lorenzens artikel "Hvad griner du af? Betragtninger om humor og mobning", ser vi netop et eksempel på humor og latterens ekskluderende potentiale. I forbindelse med mobning er det tydeligt at den latter der rettes mod offeret udelukker det fra fællesskabet. Ifølge Hiort-Lorenzen kan denne form for latter betragtes som en aggression, hvor det, i modsætning hvad man kunne kalde ven-skabelige drillerier, ikke er muligt for offeret at le med.

Et helt andet perspektiv på latteren finder vi i artiklen "Freudian Slip – Om vitser og deres forhold til det ubevidste set i Freuds optik". Her undersøger Sidsel Høite

Fabricius hvordan det at danne en vits, i forbindelse med Freuds teori om det ubevidste, kan sammenlignes med det at drømme. Ifølge Fabricius kan vitsen (ikke at forveksle med vittigheden) således anskues, i lighed med drømmen, som værende et situationelt forankret udbrud fra underbevidstheden, som til forskel fra drømmen er socialt forankret. Når vi således griner af vitsen er det udtryk for et fælles udbrud af eller afløb for spændinger i vores underbevidsthed.

Latter kan imidlertid også bruges meget bevist, hvilket Eva Esmann Behrens demonstrerer i sin artikel "Den magiske Latterklovn", der omhandler hospitalsklovnenes rolle både i deres arbejde, i samfundet og i den akademiske verden. Bl.a. ud fra Sartres teori om "følelsernes magi" viser Behrens hvordan hospitalsklovnen gennem latterliggørelsen af sig selv giver patienten mulighed og plads for afløb og forløsning for frustrationer. Ifølge Behrens skaber hospitalsklovnen gennem latteren et udgangspunkt for at kunne italesætte svære bekymringer og traumer, hvorved den bliver en del af behandlingen og helbredelsen.

I forlængelse af idéen om latteren som forløsning læser Christian Verdoner Larsen i essayet "It's Funny 'cause it's True" latteren op mod Gadammers erfaringssteori. Med denne læsning forsøger Larsen at vise, at latteren demonstrerer menneskets sans for endelighed, hvorved den i menneskets erfaringsrum stiller sig i modsætning til idealismens alvor. Ifølge Larsen kan hengivelsen til latteren ses som en måde at give slip på menneskets selvkontrol og strenge etiske idealisme.

I temaets sidste artikel undersøger Calin Grigore Todea joken, og særligt one-lineren, ud fra et kognitivt semiotisk synspunkt. I sin artikel, "What ease to Joke, while disjunctively framed shifts are optimized by

no less than shifted frames!”), forsøger Todea således at kortlægge, hvad der konstituerer en joke, hvad giver den mening, og hvorfor den forstås som sjov. Ifølge Todea kræver joken og latteren, i tråd med Østergaards artikel, indgåelsen af en slags social kontrakt, hvor jokens kontekstuelle præmis skal godtages af alle parter for succesfuldt at blive genkendt som joke.

I særlig anledning af temaet om latter har vi til allersidst valgt at bringe et historisk eksempel på politisk satire. I ”Dansk Undergrundssatire i 1700-tallet”, der er udvalgt og præsenteret af Christina Holst Færch, giver Færch os et glimt ind i 1700-tallets satiriske

verden, hvor politisk frustration og utilfredshed fik luft gennem anonyme anklager om korrupsion og seksuel afvigelse.

Udenfor temasektionen, genoptager vi i dette nummer af *Semikolon* den heden-gangne sektion; Polemik. I essayet ”Om menneskelig Regression – En undersøgelse af religion som menneskets tilbagevenden til barndommens uvidenhed” søger Line Møller Pedersen at drage en filosofisk sammenligning mellem menneskets religiøsitet og barnets leg. Derudover bringer vi som sædvanlig faglig kritik og anmeldelser.

God fornøjelse med *Semikolon* nr. 23!

CALL FOR PAPERS

SEMIKOLON NR. 24

Dyr

Dyr har været vores tro følgesvende gennem historien. De har været alt fra vores værste frygt til vores bedste venner. Mennesket har både defineret sig i modsætning til dyr og gennem dyr. Dyr er blevet benyttet til alle tænkelige formål: til landbrug og jagt, til krig, til forsvar og til kærlighed. Mennesket har jaget, spist og domesticeret dyr. De i idéhistorien blevet tilskrevet både guddommelige, symbolske, menneskelige og økonomiske værdier.

Semikolon sætter i dette nummer dyrene under lup. Hvad er dyrenes plads i verden? Hvad er deres plads i naturen? Hvad siger lovgivningen? Har dyr rettigheder, og har mennesker et moralsk ansvar over for dyr? Hvad kan semiotikken fortælle os med baggrund i behavioristiske eller neurologiske

forsøg med dyr? Hvordan er dyr som heste, elefanter, hunde og brevduer blevet brugt i f.eks. krig? Hvordan er dyr blevet brugt i idræt, sport og konkurrencer? Hvilken rolle har dyr spillet i overtro, metaforik og symbolik? Hvad med udyr, bæster, fabeldyr og monstre? Hvad er forholdet mellem det menneskelige og det dyriske? Kan vores forhold til dyr fortælle noget om vores eget forsøg på at forstå os selv som kulturelle og biologiske væsner? Hvorfor laver vi i den vestlige filosofi det skarpe skel mellem dyr og mennesker? Hvorfor tilskriver vi ofte kun mennesker "ånd"?

Semikolon søger i dette nummer efter artikler på tværs af fagligheder og discipliner, der kan belyse dyrenes plads i historien og verden.

Deadline er 4. oktober 2012.

Skrivevejledning og afleveringsformalia findes bagerst i dette nummer samt på www.semikolon.au.dk

CALL FOR PAPERS

SEMIKOLON NR. 25

Økonomi og værdi

I sidste ende handler alt jo bare om penge. Før krakket og før medierne begyndte at docere om vækstøkonomi og betalingsbalancer, gik vi og snakkede om kulturel, social og seksuel kapital: om det, vi havde eller ikke havde. Vi spejler os i pengene. Men hvad stirrer tilbage, når du stirrer længe nok ned i bankbogens dyb? I Semikolon nr. 25 sætter vi fokus på økonomi og penge.

Værdi og penge kan anskues som noget konkret eller noget abstrakt. Hvilke meningsprocesser har ”værdi” gennemgået? Kan man tale om internettets fildeling som en ny gaveøkonomi? Hvordan skal vi forstå filantropi og velgørenhed? Hvordan er forholdet mellem moral og penge? Findes en pengeakkumuleringens etik? Hvordan er vi kommet til at tale om, at vi investere i vores fremtid, når det handler om at tage en uddannelse?

Ifølge Luc Boltanski, Ève Chiapello og André Gorz lever vi nu i det som kaldes en vidensøkonomi, eller kognitiv kapitalisme. Engang var det fysisk arbejde, som var værdiskabende, i dag er det ideer. Men hvad betyder det for det sociale? Og hvordan står dette felt i dag?

Hvilken rolle spiller økonomi i vores samfund? Hvordan virker det fx med at

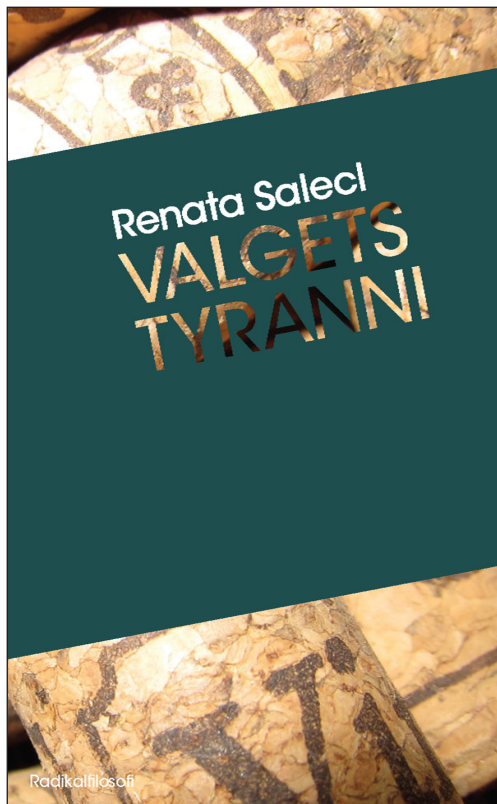
fastsætte pengebeløb på opnåelse af sociale værdier, som det sker i cost-benefit analyser? Er økonomien ”bestemmende i sidste instans”, som Marx udtrykte det? Hvem er markedet, og kan det tale? Ved sidste parlamentsvalg i England blev børsen i London ekstraordinært åbnet for, at verden kunne få ”markedets reaktion” på briternes valg – hvad siger det om forholdet mellem demokratiet og økonomien?

Økonomien har altid været sammenfiltret med religion, kunst, filosofi og videnskab. Er økonomien en religion eller en naturlov? Og af hvem er især denne skelnen eftertragtet? Hvordan kan det være kunst at brænde penge af? Hvordan fremstår den rige og den fattige i litteraturen? I videnskabens ungdom var patronagesystemet afgørende for videnskabsfilosoffernes finansiering. Er videnskaben i dag nødt til at ”follow the money”, og hvad betyder det for videnskabens udvikling? – og hvordan undersøger man det? Hvornår blev økonomien selv en videnskab? Er økonomien den egentlige politik eller omvendt?

Semikolon søger dette nummer artikler, der undersøger hvad økonomi og værdi betyder, hvor og hvordan de virker, hvad de vil og hvorfor vi vil dem.

Deadline er 12. april 2013.

Skrivevejledning og afleveringsformalia findes bagerst i dette nummer samt på www.semikolon.au.dk



"[...] Valgets Tyranni [er] sjov og interessant: De konkrete eksempler er mesterlige indblik i situationer og episoder i samtiden. Salecl finder fortællinger om valgets tyranni over alt: Ved valg af vin på restauranter, i forældrelivet, i indkøbsvinduer, i film og i samtaler med gode venner. Og hendes grundlæggende indsigt bliver ikke mindre væsentlig af, at den er sagt før: Hvis vi selv kan vælge det hele i vores liv, hvad er så det selv, som vi vælger med? Hvad er det, som er hævet over det frie valg, og som ikke forandres. Sagt på en anden måde: Hvis du vil vælge hele dit selv, har du samtidig mistet dig selv."

– Rune Lykkeberg, Information

Fra alle sider opfordres vi til at opfatte vores liv som noget, der er fyldt med valg. Som varerne på hylderne i supermarkedet lader vores karrierer, vores parforhold, vores kroppe, selve vores identitet til at være noget, vi kan vælge imellem. Men paradoksalt nok kan denne tilsyneladende valgfrihed skabe ekstrem ængstelse og følelser af utilstrækkelighed og skyld. Valgets tyranni udforsker, hvordan senkapitalismens skingre formaninger om at 'være sig selv' kan være et tyranni, der kun fører til endnu større uro, og hvordan en insisteren på, at valg er et rent individuelt spørgsmål, forhindrer social forandring.

Med forskellige eksempler fra populærkultur og ved at fusionere sociologi, psykoanalyse og filosofi viser Renata Salecl, at valg sjældent baseres på en simpel rationel beslutning med et forudsigeligt resultat. Med kløgt, humor og sensitivitet undersøger hun den kompleksitet, der er forbundet med menneskets essentielle evne til at vælge, og nu har sat sig fast i forbrugerske ironier.

Pris: DKK 149,00
Forlaget Philosophia
Radikalfilosofi

Køb bogen på
philosophia.dk

Is Context Common Ground?

This article will explore the relation between the how's and why's of humour, by gradually moving from the contextual compositionality of conversational implication to a broadened perspective on the open-ended nature of conversation and the purpose humour serves in developing 'common ground'.

The purpose of this article will be to develop a comprehensive account of the how's and why's of humour by examining its relation to conversational implication. The reason why we may take conversational implicatures as a starting point for developing an account of humour is that it seems that they play an important part in the functional nature of humour. As an example of this, please consider the following joke:

A blind man walks into a bar with his dog. The blind man grabs the dog by its hind legs and starts swinging it around in a circle. The bartender asks, "Hey Mister, what are you doing?" The blind man says, "Oh nothing, just having a look around".

Note that the proposition supposed to make the joke funny - that the blind man

'sees' through his seeing-eye dog - is not stated, but *implied* by the joke. Thus to *get* the joke you would necessarily have to know this missing link and spot that it is a play on the conventional notion of *seeing*. It would therefore seem that a joke stands and falls with the assumption that a shared meaning can be conveyed by means of implicatures which play on conventional meaning. And by the same reasoning, it would seem that any explanatory account of humour has to recognize the functional compositionality involved in getting this conversational implication across, i.e. how to establish a context or shared frame of reference in which an implied meaning may be ostensibly put forth, recognized, and found to be funny. It would thus seem that we can make great headway with regard to an understanding

of humour merely by noting the linguistic or rhetorical mechanisms necessary for getting the humorous point across. However, this in itself raises an obvious question, which will be central to this article: ‘Can a comprehensive understanding of humour be brought about merely by noting the compositionality of conversational implication?’ This will be a pivotal question for any attempt at elucidating humour, as it questions the validity of separating teleological or normative accounts from functional accounts of humour, i.e. might the why’s of humour not be accounted for in terms of the how’s? To address this question, we will first have to examine two distinct ways of accounting for conversational implicatures - *intentional pragmatics* and *relevance theory*.

Grice’s Intentional pragmatics

The first way we may try to account for the nature of conversational implication is through Grice’s early notion of *non-natural meaning*. As opposed to natural meaning where the notion of meaning is expressed as a relation between cause and effect, e.g. “Those spots mean measles”, non-natural meaning records instances where a divergence between *what is said* and *what is implied* forms part of the meaning of what is being communicated by a speaker to an audience. According to the Gricean view, to understand what is being communicated is therefore not just to understand the conventional meaning or semantics of what is being said (utterance meaning), but centrally what a speaker *means* by uttering it (speaker meaning), e.g. “*That remark, ‘Smith couldn’t get on without his trouble and strife’, meant that Smith found his wife indispensable*” (Grice 1991: 214). This in turn allies the notion of *non-natural* mean-

ing with ostension so that the requisite means for understanding a conversational implication turns on the ability to recognize the intentions of the person speaking. However, as the meaning of what is being communicated by the speaker diverges from what is said in anticipation of an audience, a recognition of this underlying intention is not only required by the audience, but this recognition itself forms part of the meaning of what is expressed. Thus the Gricean perspective on non-natural meaning or conversational implication is expressed in terms of the following:

S meant_{nn} [meant non-naturally] something by x ↔

1. S uttered x intending that A forms the belief *that P*
2. S further intended that A recognizes S’s original intention [i.e. 1]
3. S still further intended that A forms the belief *that P* at least partly on the basis of recognizing that original intention.

[S] = subject, [x] = utterance meaning, [A] = audience, [P] = speaker meaning.

As is made clear from the definition of non-natural meaning above, the intention in uttering x and the recognition of this intention form a substantial part in understanding the nature of implied meaning. And in this light, Grice’s position may rightly be called *intentionalist* pragmatics. However, many interpreters of Grice have taken a step further, taking the (unfortunate) view that Grice’s philosophy relies on an *inferential* account of intention to establish the means for interpretation. And this account of interpretation spells trouble for Grice’s definition of non-natural meaning.

Perhaps the most salient problem for an inferential interpretation of Grice’s inten-

tionalist pragmatics is the possibility of an infinite regress with regard to these inferential steps in interpreting intentions in non-natural meaning. In keeping with the humorous theme of this article, let's present a variation on D. W. Stampe's counter-example (Grice 1991: 94), which we will be returning to later on.

An employee is listening to his boss telling a joke. The employee wants to earn his boss's favour and therefore he wants to find his boss's joke funny. However, the employee furthermore wants his boss to *know* that he wants to find his boss's joke funny, because his boss enjoys a bit of self-effacement from his employees. He doesn't want to be too blatant, not openly tell or signal his intentions of pandering to his boss for fear of seeming crude, but nonetheless he wants his boss to know his intentions. He thus plans to laugh at the boss's joke in a manner that sounds very much *like*, but not *quite* like, spontaneous laughter. He thus intends his boss to detect the difference and reason as follows: 'That was not a genuine laugh, but the simulation of a laugh. He must therefore want me to know that his intentions to find my joke funny take precedence over his own enjoyment, thus serving to satisfy my sense of status.'

It seems obvious that the employee did not *mean* by his laughter that he thought he found his boss's joke funny and that his communicative intention was not contingent on his enjoyment of the joke, but nonetheless the conditions of Grice's definition of non-natural meaning would be fulfilled.

1. The employee intended his boss to think that he found his joke funny.
2. The employee intended the boss to think, at least in part because of the laugh, that the employee intended the

boss to think that the joke was funny.

3. The employee intended that at least part of the boss's reason for thinking that he found the joke funny should be that the employee wanted him to think that.

We thus find that the inferential nature of this example serves to show that the addition of a 4th, 5th and further conditions seems to be required in order to correctly contain the communicative intention at work in this and similar examples. It therefore becomes apparent that something other than an inference to the speaker's intentions must be required in order to avoid the possibility of an infinite regress of interpretation in any instance of ostensive communication. It seems that what is called for is a notion of *context*, which can provide the basis for correctly picking out the right interpretation for the content of a speaker's communicative intention.

Context and the Relevance Theory of Wilson and Sperber

In turning to the notion of context as a way of arriving at the 'correct' interpretation of an utterance, we must be careful not to presume that there is only one context available to the individual at any given moment of conversation. This presumption is largely based on the efficacy with which we normally arrive at the correct interpretation of utterances in any given moment of conversation. This in turn lures us to the presumption that the context of conversation is uniquely determined in advance of the comprehension process needed for interpreting new entries into the verbal exchange by the information which has already passed in the course of conversation. However, on closer reflection we can see that this notion of context is

deceptive as any utterance in the course of conversation can be given a myriad of different meanings consistent with previous entries in the verbal exchange e.g.:

*A man calls up an airline office and asks,
'How long does it take to fly to Boston?'*
The airline clerk says, 'Just a minute ...'
The man says 'OK, thank you' and hangs up.

Note that although what the man takes to be the answer to his question is wildly absurd, there is not really anything in the verbal exchange itself to suggest that he should not arrive at this interpretation. We may be inclined to say that the caller would not have arrived at this conclusion if he had a rudimentary knowledge of airplanes from which he could have excluded the possibility of this interpretation. However, this account in turn binds the notion of context to the hearer's total encyclopedic knowledge, so that any new piece of information would likely have to be considered in relation to each and every contextual effects it might have, if it were to be adopted as the basis for an interpretation of the conversation at hand, which would require an enormous cognitive effort. Thus, once we recognize that the notion of context cannot be taken as *given* in the course of conversation, we are left wondering by what means a principle is established by which a shared frame of reference can be maintained.

In response to these concerns, the theory of relevance put forth by Deirdre Wilson and Dan Sperber (Wilson and Sperber 1986) proposes a reversal in the ordering of events in information processing and comprehension by taking the principle of relevance to be prior to the selection of context. The notion of relevance at work in their theory is to a large extent based on

considerations of a cognitive economy in relation to the selective pressures of information processing. Seen in this light, every person could very well have a vast reservoir of information that may be brought to bear in the course of conversation, but it is only the phenomena that seem relevant to them at any given moment that are made manifest to their attention. And therefore, as any act of ostension (or act of pointing to some context of meaning) is a request for attention, the speaker who vies for another's attention must intend that what is said to be seen as relevant to his or her audience, i.e. if you want my attention, you had better make it worth my while! Thus any act of ostensive communication automatically communicates a *presumption of relevance* to the effect that the ostensive stimuli used in what is said is maximally relevant with regard to the set of assumptions that the speaker intends to communicate to an audience. This strategy, when applied to both speakers in the course of conversation, thus insures that the interlocutors choose those contexts which best promote a mutual interest. Thus, instead of first presuming a contextual frame of reference that both speaker and hearer have in common, and thereafter determining which pieces of information may be relevant for the purposes of conversation, the *principle of relevance* instead assumes that both persons, by virtue of being engaged in ostensive communication, actively seek to promote the interests that they find relevant and thus seek out and develop the context of conversation which they think will best promote a mutual interest.

This principle of relevance also ensures that a cognitive environment can emerge where conversational implications can be communicated in such a way that the pro-

cess of their interpretation will arrive at the most relevant understanding of what is being implied by means of the evidence provided by the speaker. This in turn means that the nature of conversational implication we saw develop as an inferential account of Grice is reversed; rather than taking an inference to the speaker's intentions to be the necessary means for working out what was meant by an utterance, on the relevance theoretic account the connection between ostension and the principle of relevance is such that the evidence displayed in the act ostension bears on agent's intentions so that these may be made clear. The main thesis of this book is that an act of

ostension carries a guarantee of relevance, and that this fact - which we will call the principle of relevance - makes manifest the intention behind the ostension (Wilson & Sperber 1986: 50).

Therefore, this also seems to be a promising path for understanding the function of conversational implications in humour; particularly in regard to how a joke is built up. When someone is telling a joke, he or she has to formulate it in such a way that the humorous implication can be readily inferred from the build-up of contextual assumptions during the set-up so that the implication becomes the punch-line of the joke. The set-up normally functions to misdirect an audience into accepting a set of assumptions as to the context of the joke, whereupon the punchline contains a reinterpretation of said assumptions by way of an implicature which distorts or redirects these contextual expectations e.g.:

A priest, a minister and a rabbi walk into a bar. The bartender says 'What is this, some kind of joke?'

This example illustrates the point by utilizing a standard joke formulation as the means for setting up expectations about the joke's context which are then promotely distorted by having the punchline be an implicature that bears on these expectations. The ability to *get* the joke, thus seems to be predicated on the ability to pick out an interpretation of this implication which seems most relevant as an explanation of the course of conversation even as the expected context is being distorted by said implicature. Thus relevance theory seems *relevant* (pun strained, but intended) as an account of the functional dimensions of getting a humorous point across. However, having noted this brings us back to the main question of this article. Have we now, by means of a functional analysis of the workings of conversational implications in humour, arrived at a comprehensive account of what makes something funny?

Why context isn't common ground

The temptation in regards to answering this question is of course to say, that we have now worked out the formal aspects of *how* jokes are made and *how* the humorous point may be communicated, but have yet to answer *why* jokes are made and *why* a humorous point may be funny. Presumably we should therefore take this as a point of departure from merely formulating a functional description of humour in relation to conversation, to say something more profound about the teleological and normative dimensions of humour in human life. However I am reluctant to do so for the following reasons: it would seem to me that to attempt some definition of which subjects of conversation may or may not be funny is to severely limit the open-ended

nature of conversation by implying certain constraints on the permissibility of what may or may not enter into conversation. I find analyses of the role that satire plays in the political sphere or of humor's relation to the absurd to be subtle and quite informative. And yet these seem to view humour in relation to some other end, whereas I want to examine humour as being an end unto itself by further elaborating on the notions of context, intention, and conversation that we have been developing so far. The account of humour will thus to some extent remain within the functional perspective on conversation developed thus far, but will become more fully fleshed out as an account of the role of humour in everyday life once we re-evaluate some of these concepts with an eye to the notion of *common ground*.

The notion of *common ground* employed by Ahti-Veikko Pietarinen (Pietarinen 2006) as part of his analysis of Peirce bears resemblance to the notion of context which we have been utilizing so far. But where the notion of context is presumed by the relevance theorist to be a shared set of mutually manifest assumptions that interlocutors engaged in conversation converge on by virtue of the principle of relevance, the notion of common ground takes a rather enlarged view of the grounds for conversation and the conduct of people taking part in it by recounting the sense in which not only the ostensibly intended, but also the unintended, consequences of utterances factor into conversation.

... Peirce recognised the meaning of utterances in conversational settings as delivering both intended and non-intended content, and thus including in the overall meaning of such chains of utteran-

ces both implied and non-implied information (Pietarinen 2006:394)

This may at first seem to be a strange and counterproductive enlargement of the notion of conversation we have been considering so far; the challenge so far has been to find a basis by which the interpretation of utterances will converge on the intended meanings of ostensive communication, whereby the possibilities for those implications which were not intended could be filtered out. However when we reflect on the course of conversation in everyday life we see that much of the information which enters into conversation may have contextual implication which were not intended by a person at the time of utterance e.g.:

Susan has just bought a new apartment, which she has redecorated with new curtains. She then invites her friend Cathrine over to look at her new apartment. As Cathrine looks at her friend's apartment she says, "Lovely apartment dear, but you really must get new curtains. These are quite ghastly!"

In this example of a *faux pas* it is obvious that Susan understands Cathrine's utterance, but also understands that the utterance wasn't intended as an insult, but instead rested on a misconception. She thus recognizes and comprehends both the intended meaning of the utterance and its non-intended consequence's and is thereby able to choose to either make Cathrine aware of the blunder of her conversational contribution or instead let it pass in good spirits. This suggests an amendment to the relevance theoretic approach by way of recognizing that it is sometimes rational to interpret assertions in a less than inferential manner for the sake of conversation.

... one of the key methods in assessing the scores and overall scale according to which to weigh items of information depends to a large extent on what the practical consequences of accommodating the chosen piece of information introduced in communication are". (Pietarini 2006:401)

Thus the most relevant piece of information in the course of conversation may be that which provides the best footing for continuing the conversation, rather than anything relating to the manifest intentions of either interlocutor. What has been termed the *principle of relevance* may thereby be reconceived as a *principle of contribution*: Speakers aim to contribute with the information that seems most relevant as a means of continued conversation, rather than the information which seems most relevant to their interests. A person may of course try to sway the subject of conversation in favour of what they take to be in their interests, but can only do so in so far as the mood of conversation allows for it. This thereby also suggests a revision to the *inferentially interpretive* understanding of intentionalist pragmatics; instead of necessitating that reference be used inferentially to the intentions of either person engaged in conversation to come to the sense of what was meant by an utterance, we may instead say that such an understanding may be brought forth merely by noting the *mood* of conversation and the interest persons have in continuing or changing this mood by contributing to the flow of information in the verbal exchange. In this reconception of the conversational setting we may therefore also come to an appreciation of the role of humour in establishing the foundations for common ground.

Humour as an end unto itself

Having touched on the notion of common ground, we may now elaborate on the concept of humour that this article will seek to advocate: humour as taking aim at - and establishing the permissibility of contextual contributions. Humour thus works as an end unto itself by operating at the level of common ground in an attempt at alleviating the bounds of conversation. As an example of this, please note the following verbal exchange between Winston Churchill and a woman in the street:

Woman:

"Sir, you are drunk; very, very drunk"

Churchill:

"Madam, you are ugly, very, very ugly.
I, however, shall be sober in the morning".

This remark may very easily be construed as an insult at the other's expense if it were not intended as a good-natured humorous contribution in the form of a witty quip. The difference between wit and an insult here is subtle. To take the remark in good spirits means taking it to be as a humorous addition to the conversation and a means for furthering the aims of idle conversation. To take the remark as an insult would mean that the person takes it as an affront to his or her person by interpreting the conversational implications of what has been said to be at his or her expense. This in turn would imply that the person has abandoned considerations of how to interpret and react to the implications of what was said by the interlocutor at the level of common ground and instead chosen a more inferentially heavy-handed approach and thereby interpreted it in terms of private episodes. The permissibility of a joke thus seems to hinge

on the assumptions that interlocutors view additions to the conversation as being in keeping with the common ground so that their disposition will be towards furthering conversation, rather than introspectively removing themselves from it in the process of interpretation. We see this at work if we return to the example of the employee wishing to please his boss by laughing at his jokes. What makes the actions of the employee in this example seem so utterly artificial is the excessive inferentiality of wanting to do something that would otherwise come naturally - laughing. Laughter is a spontaneous reaction that happens despite of, not because of, oneself. We do not deliberate on what we should find funny or what may be funny to us in isolation; instead our enjoyment is predicated on our capacity to lose ourselves in the context of conversation or in the humorous setting where we take the shared frame of reference as the grounds for our mutual enjoyment of jokes and each other's company. Laughter therefore goes hand-in-glove with humour,

because it is an example of how we lose ourselves in the process of humour. No longer burdened by the privacy of our thoughts and actions, we are swept away by the mood of conversation and are allowed to take the common grounding of our conversation as the grounds for our enjoyment. Thus humour may be taken as an end unto itself because it both takes aim at the grounds for our shared existence and seeks to promote our enjoyment of it.

Literature

- Grice, H.P. (1991): "*Studies in the Way of the Words*", Harvard University Press
- Pietarinen, Ahti-Veikko (2000): "Common ground, relevance and other notions of pragmatics: from Peirce to Grice and beyond" *Signs of Logic* 2006, Part 3, 371-419
- Wilson & Sperber (1986): "Relevance" Basil Blackwell Ltd

Tobias Hiort Lorenzen

Hvad griner du af?

– Betragtninger om humor
og mobning

Denne artikel beskæftiger sig med samtidens forhold til latter og særligt vores forestilling om det at le af nogen. Med reference til primatologisk/antropologisk og filosofisk forskning gives der udtryk for en form for "relief-teori" angående humor. Spørgsmålet bliver hvordan man skal begribe latterliggørelse indenfor en sådan teori. Sociologiens begreb om "un-laughter" angives som en mulig udvej af dette problem. I forlængelse af dette kritiseres den moderne humor-psykologis lære om populationers humor-patologi og til slut argumenteres der for at en moderne dannelse af humor må have en moralsk-æstetisk karakter?

Denne artikel drejer sig om, hvad det vil sige at le *af* nogen, og om hvordan latter kan være forbundet med mobning eller med humor. Noget tyder på, at vi i vore dage er meget optagede af hvordan vi ler af hinanden, hvordan børnene i skolen ler af hinanden, hvordan kolleger ler af hinanden. Hvor kommer den optagethed fra? Den kommer formentlig af, at vi er henvist til at være følsomme overfor sådanne uformelle signaler, blandt andet fordi vi ikke kan referere til veletablerede ydre høflighedsformer, som man tidligere kunne. Høflighedsformer, men naturligvis også andre former for sikkerhed hvis autoritet hører fortiden til. Lad os sige, at det drejer sig om moderne

individualisering. Det er nødvendigt, at blive dannet så man kan begå sig i den virkelighed, men i offentligheden bliver det ofte til en meget skarp og en meget moraliserende opdeling mellem det som er god sans for humor, og det som er mobning. Spørgsmålet er om denne moraliseren gavner en moderne dannelse. Forskningen må under alle omstændigheder tage afstand fra en ensidig fordømmelse af mobning, for at den kan fastholde det analytiske fokus. Forskningen må også have blik for forholdet mellem mobning og humor, samtidig med at den fastholder en stringens i begrebsliggørelsen af fænomenerne.

Et eksempel på en sådan forskning er Dorte Marie Søndergårds forsøg på at komme til en bedre forståelse af mobning ved at reflektere positivt over glæden ved latterliggørelse, ved at reflektere "... *de følelser og muligheder, der ligger i kunsten at joke, latterliggøre og lave fis og ballade ...*" (Søndergård 2011: 54). Søndergårds bestræbelse kan fungere som ledetråd for refleksionerne i det følgende. Jeg har fået en inspiration til overhovedet at beskæftige mig med emnet ved at overvære en række foredrag af Lars-Henrik Schmidt (Schmidt 2010). Dette kan måske også skinne igennem hist og pist, men jeg vil i øvrigt ikke berøre humorbegrebets betydning for den schmidtske filosofi.

Grinet og det gode selskab

I både humor og mobning har vi at gøre med latter. Der appelleres til latteren og leges på forskellig vis med grænser. Det er måske ikke al mobning som betjener sig af gruppens latter, når der skal udpeges et offer, og ikke alle vittigheder og kvikke bemærkninger har en anden person i forsamlingen som sin genstand, men der findes unægtelig en fællesmængde. Somme tider fungerer ritualerne upåklageligt: "Hej med dig din gamle sjover! Fik du noget til håret i går?" udbryder jeg for eksempel i mødet med kammeraten – eller vi kalder alle sammen Rune for Ronnydrengen, men skynder os selvfølgelig at forklare den rette sammenhæng, hvis en udenforstående begynder at tiltale Ronny. Den form for fladpandet-kærlige ritualer, hvor vi får affisset et rum for relationen og ligesom forsikrer hinanden i, at vi da har dét på hinanden, har nok ikke meget at gøre med det, Harald Høffding kaldte den store humor (Høffding: 1967), men det er immervæk noget, der findes og fungerer i verden. Ligeledes er der heller ikke tvivl om, at der findes tilfælde, hvor

"fede" ikke har det godt med at blive omtalt som sådan, og hvor alle i virkeligheden godt er klar over, at det ikke er i orden - hvor alle de andre måske bare glæder sig over, at det ikke er deres egenskaber eller mangel på samme, der bliver grinet af, men derfor også lever i utryk venten på, at det bliver dem, der står for tur. Den ene form er gemytlig, og den anden er ubehagelig, men det er ikke indholdet i den kvikke bemærkning, som afgør, om det er det ene eller det andet. Det kommer an på, om situationen tillader, at offeret selv kan grine af det. Ofte er der en historie bag ritualen, som offeret selv kan grine af, men er baghistorien et problem med overvægt, så er der ikke rigtig så meget at grine af.

Jeg mener nu heller ikke, at latteren nødvendigvis behøver ritualer og baghistorier. Det kan også være, at vi bare er forsamlede og for eksempel er entusiastisk optaget af at lære noget, og stemningen er til leg og skiftende positioner. Men det som interesserer os her er hvordan latteren somme tider kan være ekskluderende og andre gange inkluderende. Somme tider kan der være tale om en kammeratlig, en *inkluderende eksklusion*. Andre gange er man formelt inkluderet i eksempelvis et arbejdsfællesskab, men uformelt bliver man hele tiden ekskluderet, og så er der tale om mobning, om *ekskluderende inklusion*. Sådanne distinktioner kunne man måske med fordel tage med i overvejelserne, når man taler om at udvikle en *inkluderende pædagogik*.

Der kan være en hårfin balance mellem humor og mobning, mellem former der er helt nødvendige for et socialt miljø, og former der skaber kaos og forpuster miljøet. Men når vi taler om mobning og humor, så virker det ofte, som om der er en afgrund imellem. Der kan næppe være et eneste dansk skolebarn, som er i tvivl om, at mob-

ning er noget meget alvorligt og forkert, som skal ud af verden. Megen oplysningsvirksomhed har der været. Humor derimod, og særligt det at have sans for humor, opfattes i al almindelighed som et positivt karaktertræk, ja, nærmest en uundværlig egenskab. Se eksempelvis bare hvad der står skrevet i datingprofiler og i stillingsannoncer. Mange steder ser man, at humoren eksplicit er i høj kurs, mens ingen tilsyneladende leder efter den elskværdige eller dygtige person uden nogen sans for humor. Måske kan man slet ikke være en elskværdig partner eller en dygtig medarbejder, hvis man er humorforladt? Og dog er det ikke enhver form for humor, der er efterspurgt. Det passende er en smal sti, og hvis der skal være en afgørende moralsk forskel mellem passende og upassende latter, så er det af betydning for en moderne dannelse at få kortlagt den sti, at få sagt noget om dens regulering, overhalingbaner, rasteplasser, osv.

Den amerikanske film "*How to Lose Friends and Alienate People*", en komedie fra 2008, viser udmærket dette. En engelsk og noget excentrisk journalist bliver hyret af et stort mainstream magasin i New York. Redaktøren mener, at magasinet kan bruge noget kant, og den unge hedspore af en journalist vil gerne gnubbe albuer med de smukke amerikanske stjerner. Frækheden går imidlertid galt lige fra begyndelsen. Det er ikke kant, men derimod evnen til at være spytlikker og behage de rigtige mennesker, der skal til, for at få sine skrivelser i bladet og blive inviteret med i de rige og berømtes kredse. Efter mange morsomme katastrofer lærer vores helt endelig dette spil og får sin supermodel, etc. - men er det det værd? Selvfølgelig ikke! Filmen ender med at helten indser hulheden og laver scene ved den prisuddeling, som skulle have været højdepunktet af succes, og prompte bliver han

fyret samt ekskluderet af det gode selskab. Krøllen er naturligvis, at vi - filmens publikum - griner af historien og holder med vores helt. På den måde er det den udstødte helt, som "får venner", og det er det gode selskab, som vi for en stund bliver fremmedgjort overfor. Pointen bliver skåret ud i pap, når man betænker, at filmen er baseret på en sand historie. Forfatteren til historien, den yderst selviscenesættende Toby Young, har garanteret opnået langt større succes og berømmelse ved skamløst at udlevere sin fiasko, end han ville have opnået ved artigt at følge det gode selskabs spilleregler.

Denne lille filmanalyse skulle gerne vise flere ting; skulle gerne vise, at latteren har forskellige sociale former og funktioner. Først bliver helten udsat for en ekskluderende inklusion, han bliver mobbet på sin arbejdsplads og bliver betragtet som et udskud i det miljø, hvor han færdes. Dernæst lærer han de sociale koder, det vil sige, at udvise den rette sans for humor. Til slut bliver han formelt ekskluderet, han bliver fyret, men han er så heldig, at han bliver et strålende udskud, han påkalder sig en latter, som kastes tilbage på det gode selskab, som dernæst åbner sig for ham. Den tredje form, er det værd at bemærke, fremstår i denne sammenhæng som latterens triumf. Når vores helt bliver marginaliseret, så sker det mere som en ligegyldighed end gennem latter, og som beskuer er det ikke mobningen, man morer sig over. Det vi morer os over er derimod parodien på det gode selskab; det er de sociale masker, som mennesker ser sig nødsaget til at tage på, som via heltens inkompetence kommer til at fremstå som latterlige. Vi, og hermed mener jeg grupper i al almindelighed, har tilsyneladende brug for en sådan slyngel, som overskrider normerne, måske fordi det gør dem lettere at bære.

Ud fra denne analyse fremstår latteren således ikke som et redskab til *ostrakisme*, men som noget ganske andet. Latteren forekommer ganske vist at være afhængig af en *regression*, en falden ud af den alvorlige sammenhæng, men det er alvoren, som er genstand for latter og ikke den faldne helt. Men dette er naturligvis et tyndt grundlag at konkludere noget som helst ud fra. Lad os i det følgende inddrage nogle mere videnskabelige udsagn om latteren.

Abelatter og skamløshed

Empiriske undersøgelser viser, at latteren langt overvejende finder sted i sociale sammenhænge (Provine 2004: 215), og endvidere at humor ikke er en nødvendig forudsætning for latter: "*Most prelaugh dialogue is like that of an interminable television situation comedy scripted by an extremely ungifted writer*" (Provine 2004: 215). Den nødvendige forudsætning er derimod et andet menneske. Hjerneforskning indikerer, at latter effektueres via evolutionært ældre systemer i hjernen, og at den således ikke er viljestyret, men at hæmningen af disse systemer, af latteren, derimod er viljestyret (Kozintsev 2010: 78). Det kender vi godt: Vi griner ikke på kommando, eller fordi vi vil det, men bliver tit bare smittet af de andres latter - eller man ler, fordi den anden er der, og forholdet indbyder til det.

Aristoteles hævdede, at mennesket er det eneste dyr, som kan le, men primatologisk forskning har vist, at menneskeaber og i øvrigt en række andre pattedyr, for eksempel rotter, også ler (Panksepp & Burgdorf 2003). Hvad griner aben så af? Ja, den griner naturligvis ikke af en vittighed, men hvis den bliver kildet og under leg. Der er eftersigende ikke noget, der tyder på, at latter hænger sammen med *mobning* i ordets oprindelige betydning, som beteg-

nelse for en gruppe af dyrs anstalter til at skræmme et rovdyr væk. Det er derimod *et metakommunikativt tegn*, som indikerer, at selvom legen er voldsom, så er der kun tale om leg og ikke en egentlig aggression, kilderiet er ikke et egentligt angreb (Kozintsev 2010: 100). Latteren er altså, ifølge biologernes sagkundskab, et signal som skal undgå konflikt men tillade leg.

Men hvordan kan det da være, at mennesker frygter latterliggørelse? Hvis latteren er et signal, som siger: "bare rolig, dette er ikke en virkelig aggression"? Det kan hænge sammen med, det vi var inde på før, nemlig at latteren blandt mennesker har en kollektiv karakter, at den er smittende, og at den indebærer suspendering af viljestyringen. Latteren forhindrer os i at tale, og forbyder os så at sige, at tage rationelt mål af situationen. Chimpanse bliver af latteren (eller i latteren rettere sagt) bedt om at se bort fra en tilsyneladende fysisk trussel, mens jeg bliver bedt om at "lade alvoren falde", at suspendere mine kulturelle normer for en tid. Dermed bliver latteren jo forbundet med en skamløshed, som chimpansen naturligvis ikke kender til.

Men er dette tilstrækkeligt til at forklare frygten for latterliggørelse? Det forekommer mig, at der mangler noget, eftersom de andres mobning jo ikke erfares som en appel til offerets skamløshed, men derimod erfares som en skam, der kastes over et offer. Når bødler og medløbere samles leende omkring offeret, er der altså tilsyneladende tale om det diametralt modsatte signal. Har latteren hos mennesket ændret sig fuldkommen fra sit evolutionære udgangspunkt, eller hvordan skal det fortolkes?

Hvis det er kilden er den første vittighed, som vi lærer at kende - hvis det voksne menneskes latter i lighed med chimpansens signalerer ikke-alvor, så er der ikke tale om,

at man ler af nogen eller noget. I så fald går ethvert forsøg på at lokalisere latterens genstand helt fejl af latterens egenart. Så er kun jeg selv genstand for latteren, idet den signalerer, at ”nu slipper jeg tøjlerne”, eller hvis vi er flere som ler sammen, at ”nu slipper vi tøjlerne”. Dette syn på latteren modsiges imidlertid af en meget stærk tradition indenfor latterens psykologi og filosofi, hvor teorier om latter i overvejende grad har været teorier om dens genstand.¹

En undtagelse fra det mønster er sloverneren Anca Parvulescu, som beskriver latteren udelukkende ud fra dens materialitet og ad den vej foretager en kulturkritik, en kritik af det sammensnerpede eller alvors-tunge ansigt (Parvulescu 2010). I forlængelse af Georges Batailles drejer det sig endvidere om at beskrive latterens mærkværdige smittende karakter, latterens *passion* hvorved de leende forbindes i en art *masse*. Bataille finder at latteren er en meget betydningsfuld *interattraktion* og drift til *socialitet* mellem mennesker (Parvulescu 2010: 90), og herved kan der i øvrigt formuleres et anderledes positivt begreb om massen, for det at man bliver forbundet i latter *er ikke lig med et tab*, sådan som massefænomener ellers ofte er blevet udlagt. Man slipper tøjlerne, men man mister ikke sig selv. Latteren opleves som ens egen og er jo en kilde til glæde, når man oplever sig selv fri for hæmninger. Man kan fortryde sin latter, men man erfarer den ikke som et tab.

Mennesket er ikke det eneste dyr, der kan le, men vi er de eneste dyr, der kan spørge: ”Hvad griner du af?” Efter hvad biologerne fortæller os, så er det imidlertid et meningsløst spørgsmål. Man kan aller-højest spørge: ”Hvordan kan det være, at du ikke magter at undertrykke din latter?” Som knyttet til *ikke- alvorlig leg*, kan latteren sagtens give anledning til vulgære attituder

overfor andre mennesker eller overfor hændelser såsom dødsfald, og da kan den også være forbundet med en frygt for det kaos, man så at sige bevæger sig ud i når ”man slipper tøjlerne”. Men det betyder ikke, at latteren har noget at gøre med aggression eller mobning. Mobning synes at være knyttet til en ganske anden type af ”alvorlig” leg med positioner og social definitionsmagt.

Humorpositivisme og ikke-latter

Jeg er indtil videre kommet frem til en forestilling om latter, der minder om en såkaldt ”*relief-teori*.” At det drejer sig om, at man ikke kan holde masken, at man slipper tøjlerne, og udsender et ikke-alvors-signal, altså latter. Herved forekommer det stadig uforståeligt, at man kan frygte de andres latter. Det forekommer derimod naturligt, at man må ønske at omgås med latter og med andre leende og lade sig smitte med den fælles latter. Den idé om latter er en ganske ukontroversiel idé, som blandt andet ikke er i konflikt med den positive psykologis klassifikation over personlige dyder og karakterstyrker. ”*Humor (Playfulness)*” er ifølge den positive psykologi en af de 24 intrinsisk gode karakteregenskaber, som bidrager til et godt liv for en selv og andre, og som per definition er ikke-asoci-ale (Seligman/Martin 2004). Det kan jeg jo ikke protestere mod her, hvilket ærgrer mig noget.

Noget af det første man ligger mærke til, når man læser moderne litteratur om humor, er at mange, også meget velrenommerede empiriske psykologer, føler sig kaldede til at udvise humor, når de siger noget om fænomenet. Det minder lidt om dating- og stillingsannoncerne, hvor der ofte er et mere eller mindre eksplicit krav om humoristisk sans. De positive psykologer bedyrer selv, at den legende humor

blandt andet er med i deres klassifikation, for ikke at gøre projektet alt for strengt og alvorligt! Det er sådanne udsagn, der gør en mistænksom, og får en til at ane en form for ideologi bag hele foretagendet. Glemmer vi ikke noget? Igen: Hvad nu med frygten for det bidende vid, hvad nu med den, der frygter latterliggørelsen?

Iagttagelsen af en *ideologisk humorpositivisme* og kritik af denne findes hos den amerikanske sociolog Michael Billig (Billig 2005). Billigs anliggende er, at belyse noget, som han finder *tekstuelt undertrykt*, nemlig latterliggørelsens centrale position i det sociale liv og dens sommetider negative etiske og politiske implikationer. Et sted anvender han eksemplet med Berlusconi i Europa Parlamentet. Berlusconi står i en lidt presset situation, og midt i en tale henvender han sig så til en modstander, den tyske europaparlamentariker Schultz, og foreslår ham i rollen som koncentrationslejrkommandant i en kommende italiensk film. Sagen bliver en skandale, og Berlusconi beklager, at folk åbenbart ikke forstår hans ironi (Ibid. s. 178).

Med Billig kan man konstatere, at der åbenlyst er situationer, hvor det ikke er passende at kalde til latter, og hvor det derimod vil være passende at undertrykke en eventuel impuls til latter. Nu var der heller ikke så mange, der lo, og dem der gjorde, de lo nok mest af Berlusconis absurditet, men mandens succes kunne jo tyde på, at der er nogen, der falder for grovhederne. Formålet med bemærkningen har nok været at komme ud af den alvorlige beklemt situation ved at skifte til det ikke-alvorlige register og for det andet, at fange og fornærme offeret ved at påkalde forsamlingens latter. Endvidere har den italienske komiker, undskyld ministerpræsident, formentlig ikke haft til hensigt at more Hr. Schultz, men

derimod ønsket at ramme ham med det som Billig kalder *un-laughter* (Ibid. s. 193). Det vil sige, i modsætning til den øvrige forsamling, så skal offeret rammes med en blokering af vedkommendes mulighed for at le.

Dette, må vi formode, er mobningens essens. Hvis det er sandt, at latteren er et lystfuldt ikke-alvorssignal, som ikke har andet end ens egen tøjlesløshed som genstand, så kan vi ikke forestille os, at latteren kan være et retorisk greb. Kun undertrykkelsen af latter kan, som viljestyret proces, anvendes strategisk, og denne viljestyring er i øvrigt aldrig suveræn, da den ifølge sagens natur står i strid med trangen til at le. Mobningen består ikke i latter, men den kan bestå i at referere til noget, som offeret ikke kan le af, for eksempel overvægt. Når de andre så ler, udtrykker det måske en lettelse over, at de ikke er blevet ramt af ikke-latter. For dem er det ikke-alvor, og denne "ikke-alvorsdrift" bliver måske oven i købet forstærket i kontrasten med den "maske", som offeret så at sige bliver fanget i. Ikke-latterens forbandelse består i, at man ikke kan lade sig smitte med latteren, for man vil gerne le, men man er fanget i en bekymring eller et ubehag over overvægten. Det er klart at i og med latterens interaktion, hvorved de leende bliver til en lystig masse, så er der stærke kræfter på spil, og man kan sagtens forestille sig, at latteren kan være et meget "virksomt" og selvforstærkende element i mobning. Men vi må altså formode, at der er tale om ikke-latter snarere end latterliggørelse.

Pinocchio-komplekset og humorens æstetik

Der findes mennesker, for hvem ikke-latteren sætter sig som en kronisk tilstand. Sådan kan man fortolke det såkaldte *Pinocchio-kompleks*, som først blev beskrevet i 1996 af den tyske pioner indenfor anvendelsen af latter i psykoterapeutisk sammenhæng

Michael Titze – komplekset har senere også fået betegnelsen *gelotofobi*. Mennesker som lider af denne uhyggelige tilstand vil aktivt undgå leende ansigter, de bliver bange og får et stift træagtigt bevægelsesmønster, når nogen ler. Hvis man er meget gelotofobisk, så oplever man aldrig at blive smittet med latter, og man bliver meget ensom. Tilstanden udvikler sig, ifølge Titze, i barndommen, som følge af at forældrene har tvunget barnet til at tillægge sig en meget formel eller normstyret adfærd og hæmmet det i at udfolde sine naturlige inklinationer ved hjælp af truslen om tilbageholdt omsorg (Titze 1996). Der er blevet udviklet formelle *psykometriske tests*, som tillader empiriske undersøgelser af forskellige populationer større eller mindre grad af tilstanden gelotofobi, og det viser sig, at voksne danskere (danske lærere var det, som indgik i undersøgelsen) har den laveste grad af gelotofobi af alle de populationer, som er blevet undersøgt. Kun 1,67 pct. af danskerne var lettere gelotofobe, lavere end hos alle andre europæere, men især lavere end asiatiske og mellemøstlige populationer, hvor det eftersigende skulle være et sted mellem hver sjette og hver tredje, som er ramt (Dahlggaard 15/11/2010)! Den foreløbig eneste undersøgelse af gelotofobi hos børn og unge blev foretaget på danske skoleelever i alderen 11-15 år, og her fandt man en langt større frygt for latter end hos de voksne - 14,2 pct. (Führ 30/01/2011. Se også: Führ 2010). Måske kan vi tolke dette som en indikation af, at børn i aldersgruppen oftere end voksne vil komme i situationer, hvor de ikke kan le med, fordi de har en skrøbeligere identitet og derfor ikke så let kan "slippe tøjlerne". Man kan endvidere forestille sig, at afstanden mellem voksne (lærere) og børn må gøre det vanskeligt for voksne at forstå og afhjælpe negative "humormønstre" i eksempelvis skoleklasser.

Humor-psykologerne som udviklede disse testformer opdagede endvidere, at de kunne beskrive to andre afvigelser fra normalen med hensyn til det psykiske forhold til humor. Ligesom der, ifølge humor-psykologien, findes gelotofobiske mennesker med høj grad af frygt for latter, findes der *gelotofile* med en særlig grad af glæde ved latter, også selv om disse selv er genstanden for latteren, og endelig er der de *katagelastiske* (af oldgr. 'katagelao' at le af) personligheder, som i mere udpræget grad end andre finder glæde ved at gøre andre (men ikke dem selv) til genstand for latter (Ruch & Proyer 2009). Her genkender man nemt nogle figurer, som vi kender så godt: *offeret* som den gelotofobe, *mobberen* som katagelasten og den gelotofile som *klassens klovn*. Samtidig kan man imidlertid ikke undgå at lægge mærke til, at der logisk må være mulighed for en fjerde position: Hvor er de personligheder som har et rent ud negativt forhold til de andres latter, det vil sige, de som siger fra overfor den ikke-latter, som en anden bliver ramt af? Det er jo *ridderen*, der mangler, det vil sige, den alvorens stemme i en gruppe som er præget af mobning, den som træder ud af gruppen af medløbere (Hansen 2005: 56).

Det forekommer betegnende, at den moderne humor-psykologi ikke opererer med en sådan figur, men går vi lidt tilbage i historien, så finder vi *misogelasten*, her dog forstået som en æstetisk og moralsk disposition snarere end en psykisk afvigelse. Den latter-foragtede person omtales i den engelske komedieforfatter George Merediths *Essay on Comedy* fra 1877 (Meredith 1897: 9 ff.), som omhandler den gode komedie, og hvori Meredith ser sig nødsaget til at forsvare sit forhavende overfor to bestemte holdninger: for det første de som ler for meget, *hypergelasterne*, som ikke vil forstå, at man kan tale alvorligt om komedie; og for det andet,

de som ganske enkelt er uimodtagelige for komedie, og forstår at udtrykke deres afsmag moralsk. Humoren kræver et spil mellem alvor og leg. Hvis ikke der fandtes rigtige angreb, så kunne der heller ikke være en kilden og intet meta-kommunikativt tegn på ikke-alvor i form af latteren, som vi kan nyde, og som vi kan møde hinanden i.

En sådan lærdom om humorens æstetiske egenart, kan vi måske have gavn af og fordybe os yderligere i, når vi skal udvikle en moderne dannelse. En moderne sans for humor som kan håndtere tabet af høflighedsformerne. "Stop mens legen er god", som man siger, men hvordan kan man vide, hvor grænsen går? Humor-psykologien indikerer, at de voksne ikke så godt kan være dommere og afgøre hvornår børnenes leg er god eller slet, så det er formentlig vanskeligt at lovgive sig frem til et inkluderende og mobningsfrit miljø, men der er nok næppe noget forgjort i at beskæftige sig med komedie og humorens æstetik. Man kan faktisk lære noget om gemytlighed af humoristerne, som er eksperter i overskridelser af sociale normer. Humorens æstetik fortæller os, at børn og unge ikke skal kureres for den såkaldt gelotofobiske ikke-latter - man skal ikke bare opdyrke hypergelasticismen, for der findes situationer, hvor ikke-latteren er helt på sin plads. Det er naturligvis et alvorligt problem, hvis man aldrig kan komme til at grine, men lige så galt er det, hvis der ikke er noget hos en selv og andre, som man vil undlade at le af. Det er ganske enkelt ikke humor!

Noter

¹ Teorier om latter/humor grupperes ofte i tre: latter som en bestræbelse på at nedværdige andre, som et kognitivt fænomen, der har at gøre med oplevelsen af inkongruens eller som en sikkerhedsventil og måde at opnå afspænding i forhold til pres; se f.eks. Vejleskov (2000: 236 ff.)

Litteratur

- Billig, Michael (2005): *Laughter and Ridicule: Towards a Social Critique of Humour*. Sage, London.
- Dahlgaard, Mette. (15/11/2010): Danskere skammer sig skam ikke. *Berlingske Tidende*.
- Führ, Martin. (2010): The applicability of the GELOPH<15> in children and adolescents: First evaluation in a large sample of Danish pupils. *Psychological Test and Assessment Modeling, Volume 52, 2010 (1), 60-76*.
- Führ, Martin (30/01/2011): Hvem har lyst til at være latterlig. *Politiken*.
- Hansen, Helle Rabøl (2005): *Grundbog mod mobning*. Gyldendal, København.
- Høffding, Harald (1967): *Den Store Humor*. Gyldendal, København.
- Kozintsev, Alexander (2010): *The Mirror of Laughter*. Transaction Publishers, New Brunswick.
- Meredith, George. (1897): *An Essay on Comedy and the Uses of the Comic Spirit*. Archibald Constable and Company, Westminster.
- Panksepp, J., & Burgdorf, J. (2003). "Laughing" rats and the evolutionary antecedents of human joy? *Physiology & Behavior, 79 (3), 533-547*.
- Parvaescu, Anca (2010). *Laughter. Notes on a Passion*. Cambridge: MIT Press.
- Provine, Robert (2004). Laughing, Tickling and the Evolution of Speech and Self. *Current directions in Psychological Science 13 (6), 215-218*.
- Ruch, Willibald., & Proyer, Rene (2009). Extending the study of gelotophobia: On gelotophiles and katagelasticians. *Humor: International Journal of Humor Research, 22(1-2), 183-212*.
- Seligman/Martin (ed.). (2004). *Character Strengths and Virtues. A handbook and classification*. Oxford University Press, New York.
- Schmidt, Lars-Henrik (03/05/2010). Om ængstelse og latter. *Seminar i Socialanalytik*. <http://gnosis.au.dk/forskning/seminar/>
- Sondergaard, Dorte Marie. (2011). Mobning, mobbefryd, humor og fællesskab. *Fællesskab I skolen* (red Jensen og Brinkmann). Akademisk forlag, København.
- Titze, Michael (1996). The Pinocchio Complex: Overcoming the Fear of Laughter. *Humor & Health Journal, Vol. V, Nr. 1, Jan/Feb*.
- Vejleskov, Hans (2010): *Latter, Morskab og Humor*. Akademisk Forlag, København.
- Weide, Robert (dir.) (2008): *How to Loose Friends and Alienate People*. Paramount/MGM, UK.

Freudian Slip

– Om vitser og deres forhold til det ubevidste, set i Freuds optik

I 1905 udgav grundlæggeren af psykoanalysen, Sigmund Freud, *Der Wits und seine Beziehung zum Unbewussten (Vitsen og dens forhold til det ubevidste)*, hvori han præsenterer sin humorteori. Hans teori, *the relief theory*, tager underbevidstheden under lup og undersøger dennes forhold til humoren og i særdeleshed vitsen. Denne artikel omhandler forholdet mellem vitsen og drømmen og hvordan disse, ifølge Freud, opstår i det ubevidste.

Freud mener, at det at danne og fortælle en vits er en ubevidst handling, som man ikke kan fremskynde. Fortrængte følelser kan hobe sig op og skabe en smerte. Vitsen, og dermed latteren, kan bruges til at fjerne denne smerte. Nogle har lettere til latter end andre, ligesom nogle er bedre til at lave vitser end andre. Man kan dog ikke direkte sammenholde det med, hvor mange fortrængninger hver enkelt person har. Skabelsen af vitser er en proces, hvor ubevidste tanker og følelser bliver flyttet over i det bevidste, og vi får en chance for at sige ting, som vi ellers ikke ville gøre. Det er en måde at ”få luft” på. For at førstemanden (den, der siger vitigheden) kan få denne lettelse, er det nødvendigt at vitsen skabes i øjeblikket, hvor de undertrykte følelser og tanker opstår, så de ikke bliver liggende. Derfor er vitser situationelt forankrede (Freud 1905: 111).

Ifølge flere humorforskere (bl.a. Simon Critchley og John Morreall) kan humor overordnet inddeles i tre kategorier:

1. Den første kategori er overlegenhedsteorien (*the superiority theory*). Vi griner, fordi vi føler os overlegne i forhold til andre. Det er bl.a. Platon (ca. 428-348 f.v.t.) og Aristoteles (384-322 f.v.t.), der har arbejdet med den teori. Det var den dominerende humorteori indtil det 18. århundrede.
2. Den næste kategori er frigivelsesteorien (*the relief theory*). Teorien opstod i det 19. århundrede i Herbert Spencers (1820-1903) værker. Teorien er bedst kendt fra Freuds allerede omtalte værk *Der Wits und seine Beziehung zum Unbewussten*, og går på, at vi griner pga. opbygget nervøs energi.

- Den sidste kategori er inkongruensteorien (*the incongruity theory*). Det skal forstås som inkongruens i, hvad vi ved, og hvad vi forventer. Teorien stammer helt tilbage fra 1750, hvor *Reflections Upon Laughter* af Francis Hutcheson (1694-1746) blev udgivet posthumt, men teorien er mest kendt fra Søren Kierkegaard (1813-1855), Immanuel Kant (1724-1804) og Arthur Schopenhauer (1788-1860).

Freuds definition af vitser

Det er vigtigt at skelne mellem *humor* og *viser*, ligesom det er vigtigt at skelne mellem *vittigheder* og *viser*. Ifølge Freud er en vittighed en arrangeret historie, som ikke er forankret i en bestemt situation, men som kan fortælles igen og igen.

En vits (begrebet kan også dække over små ordspil, vittige kommentarer og hurtige svar) er derimod forankret i en bestemt situation, og er kun sjov i den bestemte situation. Den kan med andre ord ikke fortælles igen og igen med samme *lystudbytte*. Vitsen er ligesom drømmen en erstatningsdannelse, hvorigennem det fortrængte og ubevidste kan forsøge at vise sig i forklædning og gøre sig gældende. Vitsen er med andre ord et slags udslip fra underbevidstheden, som danner en form for lettelse (jf. *the relief theory*). Et eksempel på denne lettelse kan være følgende fortælling:

En mand arbejdede på at anlægge en vej. En dag sprang dynamitten i luften for planlagt, og han fløj op i luften og landede langt væk fra vejen. Da han kom ned til de andre, fik han at vide, at han ville blive trukket for en halv dagløn, da han havde været fraværende.

Hvis vi griner af denne historie, er det, set i Freuds optik, fordi vi først bliver nervøse på mandens vegne. Hvad kan der ikke være sket med ham? Da vi så får at vide, at han selv har kunne finde tilbage, og derfor må have det godt, bliver vi lettede og kan grine af det. At han ligefrem skal bøde for det, gør vores bekymringer for hans helbred til skamme, når vi i stedet burde have tænkt på hans løn.

Vitser i forhold til det ubevidste

Teknikkerne i viser, især fortætning, forskydning og indirekte fremstilling, minder på mange områder om drømmearbejdet kendt fra Freuds værk, *Die Traumdeutung (Drømmetydning)* (1900). For at forstå sammenligningen er det dels nødvendigt med en kort beskrivelse af de tre begreber, Freud især benytter samt en opsummering af drømmearbejdet.

Fortætning er en sammentrækning af ord og betydninger. Fortætning kan opstå enten direkte, ved at anvende tvetydigheder eller ved at bruge underforståede betydninger. F.eks. er det i sladderbladene blevet populært at trække kendte Hollywood-pars navne sammen til eksempelvis *Brangelina* (skuespilleren Brad Pitt og skuespillerinden Angelina Jolie) eller *TomKat* (skuespilleren Tom Cruise og skuespillerinden Katie Holmes). Det er en tydelig brug af sammentrækning. Som Peter Thielst ganske malende formulerer det, så gør fortætningen det

at den lader to betydninger, to billeder støde voldsomt sammen, og den uorden og overraskelseseffekt, der ligger heri, er en af de gnister, der antænder latteren. (Thielst 1998: 60)

Jo større afstand, der er mellem disse to betydninger, jo større bliver latteren, for jo mere overraskende er fortætningen.

Vitser, som anvender ord, der kan have flere betydninger hører også ind under denne kategori. Det følgende eksempel bruger ord med flere betydninger:

Den ene jøde spurgte den anden jøde, om han havde taget et bad. Den adspurgte jøde svarede 'Hvorfor? Mangler der da et?' I sådan et eksempel er det vigtigt, at ordlyden er korrekt, da vitsen ikke havde været sjov, hvis "tage et bad" blev byttet ud med eksempelvis "været i bad".

Forskydning forekommer ligeledes både i vitser og i drømme. I drømmen kommer forskydning til udtryk ved at personer, tid og sted ofte udskiftes med noget helt andet. Forskydning i vitser forekommer ved at vitsens sigte flyttes fra subjektet over på objektet. Det kan være pga. ubehageligheder eller pinligheder, som subjektet forsøger at skubbe væk. Man returnerer så at sige ubehageligheden tilbage i ansigtet på den, som ytrede den. Mange vil nok kende forskydning fra det *snappy comeback* "din mor". Her forskydes en ytret ubehagelighed netop væk fra modtageren og tilbage til moderen til den afsender, der først ytrede den. Forskydning kan også komme til udtryk gennem nonsens, som kan opløse situationens alvor. Følgende er et eksempel på forskydning fra subjekt til objekt:

Konen kom hjem fra lægen, og manden spurgte hende: 'Hvad sagde han til hængeroven?' hvortil hun hurtigt svarede: 'Vi snakkede slet ikke om dig!'

Mandens bemærkning kunne nemt have såret kvinden, men hun vendte hurtigt situationen, så det ubehagelige blev ført over på ham igen. Det er således et eksem-

pel på en returnering af det ubehagelige (ligesom det også er en fortætning, da *hængero* kan betyde to ting).

Indirekte fremstilling kommer til udtryk i under- og overdrivelser og i ironi. Det er en måde, hvorpå man kan udtrykke ting, som man ellers ikke ville kunne udtrykke i en given situation. Ironi kan udtrykkes i alvorlige situationer, hvor en vits ville være upassende. For at tredjemanden forstår, at man er ironisk, kan man benytte gestikuleren og ansigtsudtryk, der viser, at man egentlig mener det modsatte af, hvad man siger. Følger der ingen indicier med på, at udsagnet er ment helt omvendt, kan kommentaren have en uønsket effekt. Børn forstår ikke ironi, da de oftest tager alt bogstaveligt, og ikke forstår, at ironien vender tingene på hovedet.

En vits kræver flere personer: En førstemand, der kan fortælle vitsen, en andenmand, der kan være objekt for vitsen og til sidst en tredjemand, der kan grine af førstemandens vits. Tredjemanden er ikke altid nødvendig. Dette forhold mellem første-, anden- og tredjemand vender jeg tilbage til senere.

Freud mener, at vitser er situationelt forankrede, og hvad der var sjovt i 1905 er ikke nødvendigvis sjovt i 2012. Vitser kan ligeledes være geografisk eller socialt forankrede. Eksempelvis kan en vits om Sidney Lee være sjov i Danmark i 2010, men vil sikkert ikke vække morskab i Indien i 2020 (eller i 2010 for den sags skyld).

Følgende er et eksempel på en situationelt forankret vits, som kom frem for et par år siden: *"Hvorfor kom Bamse og Kylling ikke ud at flyve? Svaret: På grund af Aske."* Hvis man har askeskyen fra Island i frisk erindring, bliver vitsen (måske) sjov. Samtidig er den forankret i årene omkring 2010 (og til dels i Europa).

Drømmearbejdet

Drømmen er på det tidspunkt vi vågner en struktur af – oftest visuelle – sanseindtryk, som har simuleret en oplevelse i os. I den oplevelse kan der være både tankeprocesser og følelser. Det, man husker som drøm, kalder Freud for det *manifeste drømmeindhold*. Ligeegyldigt om indholdet er absurd eller sammenhængende, virker det fremmed for os, og oprindelsen kan ikke forklares. Indtil Freud begyndte at arbejde med drømmen, troede man, at drømmen var en søvndrukken aktivitet fra nerveelementerne.

Ved hjælp af *latente drømmetanker* (kilder såsom barndomsminder eller dagsrester) kan man gøre drømmeindholdet forståeligt. Måden at finde de latente drømmetanker på, er ved at skille det manifeste drømmeindhold ad og klarlægge hver enkelt elements associationsrække. Disse rækker vil indordne sig mellem hinanden og danne en struktur, som er velkendt for os. På den måde bliver en ellers uforståelig drøm forståelig.

En *dagsrest* (en kompliceret og ubearbejdet tanke) fra dagen kan forvandles til en drøm. Dagsresten må være modtagelig overfor ønskedannelser. Dette ønske udgør drømmens forstadie og efterfølgende dens kerne. Det drømmedannede ønske er fremmed for den bevidste tænkning, eller i hvert fald er ønsket blevet forstærket i en grad, som bevidstheden ikke var klar over. Ønsket bliver på den måde trukket med over i det ubevidste. Ønsket, som står i optativ¹ (eks: ”Åh, om bare!”) ændres i drømmen til præsens (eks: ”Det er”). Det viser vejen fra tanke til sansebillede (drømmearbejdets *regression*). På denne vej bliver drømmetankerne anskueliggjort, og det viser sig, at en plastisk situation er kernen i det manifeste drømmebillede.

I forbindelse med regressionen er der ingen indbyrdes orden på tankerne – drømmearbejdet overtager ikke de logiske forbindelser mellem forestillingerne, men overtager de rå forestillinger.

En anden del af drømmearbejdet står i direkte relation til vitsen, nemlig den, som udsætter drømmen for sammentrækning eller fortætning. Fortætningen opstår, når der i drømmen er fællestræk. Drømmearbejdet skaber i den forbindelse nye og kunstige fællestræk, hvilket f.eks. kan være ord, der lyder ens, men med forskellig betydning.

Drømmeforskydning er den proces, der gør, at perifere ting i drømmetanken står centralt i den manifeste drømmetanke. Drømmen virker forskruet ift. drømmetanken og får den til at virke uforståelig i vågen tilstand. Drømmedannelsen har tre stadier, hvorigennem drømmen bliver bevidst:

1. De førbevidste dagsrester flyttes til det ubevidste.
2. Det egentlige drømmearbejde foregår i det ubevidste.
3. Drømmematerialet går over til sanseindtryk igen.

Der er fire elementer, som kræves, for at en drøm kan blive til:

1. Ønsket om at sove.
2. Energibesættelsen, som stadig er der efter resten er blevet nedsat af søvntilstanden.
3. Det drømmedannende ubevidste ønskes psykiske energi.
4. Den modvirkende kraft fra censuren, som er til stede i vågen tilstand (den er der også delvist under søvnen, men slet ikke i samme målestok).

Det er drømmedannelsens primære opgave at ophæve den censur, som ellers hæmmer os. Det problem løses af forskydningen. Drømmetydning er altså et forsøg på en klarlæggelse af underbevidstheden, hvor man element for element kan forsøge at blotlægge, hvorfor drømmen er opstået.

Vitsens opbygning

Vitsens egenskaber og virkning er bl.a. knyttet til fortætning, forskydning og indirekte fremstilling. Disse ting er også kendetegnende ved drømmearbejdet. Punkt to og tre i drømmedannelsens tre stadier går igen i vitsdannelsen hos førstemanden. Udtrykt på en anden måde:

En forbevidst tanke overlades for et øjeblik til den underbevidste bearbejdning og dens resultat forstås straks af den bevidste iagttagelse. (Freud 1905: 135)

I Freuds optik finder man ikke på vitsen, som man ellers plejer at udtrykke det ("Jeg har lige fundet på en vits!"). Vitsen er et slags ufrivilligt indfald, og i øjeblikket op til man finder på vitsen, er man ikke klar over, hvilken vits man finder på, men må blot "ikklæde" den ord, når den fremkommer.

Man kan sammenligne øjeblikket før en vits skabes med en følelse af noget udefinerbart; en slags fravær af intellektuel spænding. I dens fravær skabes vitsen. Et andet tegn på vitsers oprindelse i det ubevidste er, at man aldrig kan komme i tanke om en vits, hvis man bliver bedt om det. Men pludselig kan man huske en vits (måske endda på et meget upassende tidspunkt) takket være en lang associationsrække, som kan være svær at forklare.

Det infantile er kilden til det ubevidste, og de ubevidste tankeprocesser bliver til i barndommen. Når man er nået til et

"højere" eller ældre stadie i livet rykker tanken over i det ubevidste og forsøger at finde ordlegens hjemsted. På den måde bliver tænkningen flyttet tilbage til barndommens stadie, og kan der genfinde barndommens lystkilde. Sagt med andre ord: "(...) at den underlige ubevidste bearbejdning ikke er andet end tænkearbejdets infantile type" (Freud 1905: 138).

Hver gang en vits forsøger at genkalde glæden over vrøvl og ordleg, som man i barndommen kunne more sig over, støder den på en hæmmende kraft, nemlig censuren, som først træder i kraft, når man bliver ældre. Børn har nemlig ingen eller begrænset (selv-)censur. På samme måde kan man se, at censuren også har en virkning på drømmearbejdet, nemlig i form af forskydning. Der er dog i dette tilfælde en stor forskel på drømmen og vitsen: Hvor drømmearbejdet bruger forskydninger i ét væk, og i mange forskellige former, findes disse forskydninger også i vitsarbejdet, men i langt mindre grad. Grænserne for hvordan de kan bruges i bevidst tænkning overholdes således. Vitsen lader sig ikke på samme måde som drømmen gå på kompromis, og den forsøger at opretholde leg og vrøvl, men vælger tilfælde eller situationer hvor det er tilforladeligt.

I muntert lag er de fleste modtagelige overfor vitsen og morsomheder. Det kommer altså meget an på humøret, hvorvidt man finder noget sjovt eller ej. Under indflydelse af stærke tendenser kan selv en person, som normalt ikke er sjov, blive det.

De væsentligste forskelle mellem drøm og vits

Den væsentlige forskel mellem drømmen og vitsen er det sociale aspekt. Drømmen er et asocialt værk, som bliver skabt i førstemanden, og da drømmen er uforståelig

for selv ham, vil den ikke nødvendigvis være af interesse for andre. Vitsen derimod er den mest sociale af alle psykiske funktioner. Den er skabt til at blive fortalt til andre, og kræver, som før nævnt, oftest tre personer. For at den kan blive forstået, kræves det, at en anden deltager i de psykiske processer, den har sat i gang. Den kan kun gøre brug af det psykiske i en sådan grad, at tredje-manden stadig kan forstå dem.

Ligeledes er drømmen et ønske, mens vitsen er en veludviklet leg. Drømmens funktion er først og fremmest at undgå ubehag, mens vitsens funktion er at opnå lystfølelse. Vitsarbejdet er lettere at dechiffrere og analysere, da materialet foreligger uden erindringsfilter.

Vitser og vittigheder i tv

Jørgen Stigel, lektor på Institut for Kommunikation på Aalborg Universitet, behandler i artiklen "Dansk tv-reklame og humor" (2008) emnet humor og vitser i tv. Op mod 40 pct. af alle danske tv-reklamer benytter humor i et eller andet omfang (Stigel 2008: 4). Tv-reklamer kan i nogen grad sammenlignes med vitser, da de også er underlagt en fortætning; de skal i løbet af meget kort tid forsøge at sælge et produkt og gerne på en kreativ måde.

Humoren er et godt valg som udtryksform, da man gennem latteren får løst op for nogle spændinger, og den kan derfor påvirke på en anden måde end eksempelvis saglige reklamer. Hvis vi gennem vitser, og dermed latter, kan blive ført tilbage til det infantile stadie, bliver vi også lettere overbevist til at synes om et produkt.

Det er ikke kun i reklamer, at latter er målet. Satireprogrammer har i efterhånden en del år fyldt sendefloden på TV, ligesom stand-up siden starten af 1990'erne har oplevet en støt stigende popularitet.

Programmer som Casper & Mandrilaftalen, Banjos Likørstue og KLOVN har vakt begejstring blandt især unge. Førstnævnte var nyskabende med deres absurde, gakkede figurer, som blev mere eller mindre improviseret frem i programmerne. Folkene bag Casper & Mandrilaftalen var (og er stadig) store på stand-up-scenen, og Casper Christensen var selv i starten af 1990'erne med til at bringe stand-up til Danmark. Stand-up-komikerne benytter ikke vitser, som Freud beskrev dem. Det er i stedet absurde situationer og begivenheder, som får latteren frem.

Jeg mener dog godt, at man kan sige, at stand-up er vor tids svar på vitsfortælling. Stand-up-komikeren stiller sig op på scenen, og starter ofte med "*Kender I det, at?*" Havde det været en vits, kunne samme historie eller anekdote nemt have startet med "*Kender I den om?*"

Forskellen på stand-up og vitsfortælling er, at stand-up-komikeren stiller sig op på en scene og fremfører en masse anekdoter i en lind strøm. Ofte har han eller hun mimik og fagter med, som levendegør vitsen. De anekdoter han eller hun kommer med, har ofte (ifølge dem selv) udgangspunkt i deres eget liv, og det er en måde at udstille dem selv på. Andre offentligt kendte personer kan også stå for tur.

Jeg mener, kan føres over på vitsen. Det, at fortælle en pinlig historie om sig selv, kan være en måde at få luft for sine frustrationer på, og hvis man kan få nogen til at grine af historien, kan latteren forløse den smerte, der kan være forbundet med historien. At udstille kendte mennesker gennem stand-up, har nøjagtig samme virkning, som hvis man fortalte en vits; man kan få luft for sine frustrationer over en politiker, reality-stjerne eller hvem der nu står for tur.

Latterbevægelsen

Latterbevægelsen i den vestlige verden er vokset støt gennem de sidste 30 år. Det, latterbevægelsen beskæftiger sig med, er til dels det samme, som Freud arbejdede med. Bl.a. anbefaler Annette Goodheart (den vestlige latterbevægelses grundlægger og ph.d. i psykologi fra Sierra University i Los Angeles), at man efter hver alvorlig sætning afslutter med et ”ti-hi” (Goodheart 2006: 125). Det kan ses som en måde at blive bragt tilbage til det infantile stadie, hvor alting virker mindre alvorligt.

Katharsis er ligeledes et begreb fra Freud, som Goodheart har arbejdet videre med. Det aristoteliske begreb bruger Freud til at betegne det, at skulle arbejde med sin psykisk ophobede energi, hvilket er nødvendigt for at undgå, at man bliver neurotisk. Goodheart mener, at man kan opnå katharsis gennem latter, hvilket hun har adopteret direkte fra Freud (Goodheart: 2006).

Goodheart mener, at vi griner pga. smerte og ikke af lykkefølelse. Hun mener, at man kan grine sig gennem smertefulde følelser, frygt og vrede. Samtidig mener hun, at vi kan grine os tilbage til et mere autentisk jeg, idet vi griner mere som børn, og gennem latteren bliver vi bragt tilbage til det infantile stadie.

Den internationale latterbevægelse har indført en årlig latterdag, som i Danmark finder sted på Dyrehavsbakken. Det er en mulighed for at få grinet og forhåbenligt derigennem få løst op for nogle spændinger. Ikke nok med, at spændingerne efter sigende skulle forsvinde, der frigøres også endorfiner og serotonin ved latter. (Endorfin har morfineffekt og virker derfor smertelindrende, samtidig med, at det giver en høj grad af nydelse. Serotonin dæmper uro, frygt og aggression og virker afslappende og søvndyssende (Ehdin: 1999)).

Man kan fremstille det sådan, at Goodheart anvender Freuds teori, men springer leddet med vitsen over. Hendes udgangspunkt omkring grunden til at le, og måden at behandle traumer på, ligner Freuds med den undtagelse, at hun fjerner mellemliddet, og argumenterer for, at vi skal gøre noget aktivt for at grine (ikke af noget bestemt) fordi det er sundt, hvor Freud mener, at vi ikke kan undgå at grine, fordi vi alle har spændinger.

Har Freud ret?

Humor har altid interesseret filosoffer. Det er interessant at undersøge hvad vi finder sjovt og hvorfor vi griner. Det er blevet forsøgt at inddele humoren i tre forskellige kategorier (med utallige underkategorier), men det er vigtigt at holde sig for øje, at kategorierne er flydende, og derfor kan lappe ind over hinanden. Denne artikel har koncentreret sig om Freuds teori, *the relief theory*. Freuds teori virker til tider usammenhængende. Som nævnt beskriver han, hvordan vitser er situationelt forankrede, men samtidig kommer han med flere eksempler på små historier, som er mere almengyldige, og derfor ikke betinget af en bestemt tid.

Til Freuds forsvar kan man sige, at mange vitser kan rettes til, så de omhandler aktuelle personer eller begivenheder. Til gengæld er det vigtigt, at stemningen passer til en vits, ligesom tredjemanden bliver nødt til at kende de omtalte personer eller begivenheder for at få lystudbytte af vitsen. Nogle vitser fra f.eks. 1905 kan godt omskrives til vor tid og stadig være sjove. Det vigtigste i den sammenhæng er blot, at en vits kan fortælles uden alt for mange kommentarer og lange forklaringer. Vitsen skal så at sige forstås med det samme, for at den bliver sjov.

Freud skriver selv, at han ikke rigtig kan komme definitionen af vitsen og dens forhold til det ubevidste nærmere, og han er klar over, at det blot er en hypotese, da intet er bevist. Han erkender, at det kan være svært, når der arbejdes med det ubevidste:

I erkendelsen, hvor vi står på endnu ikke betrådt grund, nøjes vi altså med fra vores betragtningens standpunkt at skyde et enligt, smalt og svajende bræt ud i det uvisse. (Freud 1905: 145)

Freud er dermed selv klar over, at der er store vanskeligheder ved at indføre et system, som har grund i det ubevidste:

Jeg ved, at den, som står under en god filosofisk skoleuddannelses fortryllelse eller svagt afhænger af et såkaldt filosofisk system, vil modsætte sig antagelsen af det psykisk ubevidste i Lipps' og min forstand, og helst vil bevise dens umulighed ud fra definitionen af det psykiske. (Freud 1905: 131)

Han mener dog, at det har grund i det faktum, at ingen har lyst til at lære sit eget ubevidste at kende, og derfor er det næmest at benægte eksistensen af dette.

Samtidig nævner Freud selv, at det kan være problematisk at trække drømmens processer ned over vitsens teknik, og han forklarer, at han er den første "hvad han ved af" der bruger begreberne forskydning og fortætning om vitsens teknik (Freud 1905: 135). Ligeledes er han klar over, at han muligvis ikke har formået at få alle vitsens teknikker beskrevet, men som han skriver:

[...] men jeg har ikke forsætligt udelukket nogle af de former for teknik, som jeg er blevet bekendt med, fra diskussionen og

jeg kan gå ind for hævdelser, at vitsens hyppigste, vigtigste og mest karakteristiske tekniske midler ikke har unddraget sig min opmærksomhed. (Freud 1905: 136)

Det er værd at holde sig for øje, at enhver vits har en afsender og modtager, og derfor aldrig optræder som "der Witz an sich" (Thielst 1998: 67). Vi er alle sociale væsner med drifter, der ikke kan undgå at gribe forstyrrende ind i hinandens liv. En af de væsentligste drifter er aggression, som er en undertrykt følelse, alle mennesker har. Da latterens fornemmeste opgave netop er at give de undertrykte følelser frit spil, vil vitser ofte bunde i aggression (Thielst 1998: 67).

Som nævnt tidligere er de tre humorkategorier flydende, og jeg vil mene, at Freuds teori lapper ind over inkongruens-kategorien. Den går netop ud på, at vitsen præsenterer noget andet, end vi forventer. Eksemplet med vejmanden er et eksempel på inkongruens. Vi regner ikke med, at manden vil klare eksplosionen, så vi bliver lettede, da vi hører, at han overlevede. Lettelsen kan altså sagtens følges med inkongruens.

Man kan måske endda sige, at lettelsen er størst ved inkongruens, fordi resultatet er et helt andet end det forventede, hvilket gør os lettede. Dog skal vi holde os for øje, at Freud ikke selv har været med til at inddele humoren i disse tre kategorier, så det, at han breder sig ind over flere kategorier, er ikke et udtryk for vægelsind, men er måske nærmere et udtryk for, at kategorierne diskuteres.

Jeg vil fremføre det kritikpunkt af Freuds forståelse af vitsen og dens forhold til det ubevidste, at han sygeliggør latter. Grunden til at mennesket ler, er ifølge Freud indeståenget vrede, aggression eller undertrykte følelser af en anden art. Muligheden for at le, fordi man morer sig (og intet andet), er ikke til stede hos Freud.

Freud var som bekendt opfinder af psykoanalysen, og man kan næsten kun forvente, at han mener, at det meste ligger til grund i det ubevidste. Selv med dette in mente kan der stilles spørgsmålstejn ved, om man behøver være syg eller neurotisk for at le.

Noter

- ¹ Optativ er en verbal bøjningsform, der på nudansk falder sammen med infinitiv. Optativ findes stadig i formelle udtryk som "Dronningen leve!" (Cramer 1996)

Litteratur

- Cramer, Jens Henriksen, m.fl. (1996): *699 Varmetermer*, Aarhus Universitetsforlag, Århus
- Critchley, Simon (2002): *On Humour*, Routledge, London
- Ehdin, Susanna (1999): *Det självläkande Människan*, Forum, Stockholm
- Freud, Sigmund (1905): *Der Wits und seine Beziehung zum Unbewussten*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main
- Freud, Sigmund (1994) [1905]: *Vitsen og dens forhold til det ubevidste*, Det lille Forlag, Frederiksberg
- Goodheart, Annette (2006): *Latterterapi*, Forlaget Hovedgaden, Kongens Lyngby
- Morreall, John (2009): *Comic relief. A comprehensive philosophy of humor*, Wiley-Blackwell, West Sussex
- Olsen, Ole Andkjær & Køppe, Simo (1981): *Freuds psykoanalyse*, Gyldendal, København
- Schanz, Hans-Jørgen (2006): *Europæisk Idéhistorie*, Høst & Søn, København
- Stigel, Jørgen (2008): Dansk tv-reklame og humor. *Skrifter om TV-underholdning: Flermedialitet og viden*, Fællestrykkeriet for Sundhedsvidenskab og Humaniora, Århus
- Thielst, Peter (1988): *Latterens Lyst*, Det lille Forlag, Frederiksberg

WANT The
KID the
KID the.

PIT
STOP

FORÅR 21 UGER /# www.testrup.dk
EFTERÅR 17 UGER

**TEATER
KUNST
MUSIK
FILOSOFI
SKRIVELINJE**

TESTRUP DET
HØJSKOLE FRIE
AKADEMI®

GRAPHIC DESIGN BY WWW.ANETMIL.COM

Eva Esmann Behrens

Den magiske Latterklovne

At latter kan være hånlige eller opmuntrende, angribende eller opfordrende, destruerende eller helende – det kommer helt an på konteksten og mennesket, der står bag den. Den kommende artikel behandler temaet latter i forbindelse med den historiske nar og nutidens hospitalsklovne. Herefter præsenteres temaet i lyset af Jean-Paul Sartres teori om følelsernes magi.

Med klovne på konference

Klokken er 23.45 – jeg har nået det sidste tog fra et hostel på stranden og er taget til Tel Avivs lufthavn og venter nu på et fly. Klima anlæg og aircondition får i sammenligning med den ellers fugtige varme udenfor stedet til at føles som om jeg er landet i Danmark igen, og jeg griber en kop te sammen med en anden rejsende, jeg har mødt på toget. En sms kommer ind på min telefon – ”vi venter på vores bagage”. Jeg venter lidt endnu. Og endnu lidt. Og lidt mere. Bagagen kommer ikke, men det gør til gengæld Lea (leder og økonomiansvarlig for Danske Hospitalsklovne), som jeg indtil nu kun har mødt på skrift, og 13 hospitalsklovne. Det er dem, jeg fra nu af skal følges med til Jerusalem og være i selskab med de næste 4 dage.

Med en baggrund i Idehistorie og et tilvalg på Antropologi er jeg blevet inviteret med til en konference i Jerusalem om medicin og hospitalsklovne sammen med Danske hospitalsklovne. ”Dream Doctors” fra Israel har inviteret og i løbet af de næste 4 dage, vil det vise sig at godt 250 klovne og forskere mødes – for at dele den viden, der indtil videre er opnået på området. Jeg har i et optimistisk moment sat mig for at undersøge det møde, som vil opstå mellem akademikere, medicinere, forskere og klovne. Er det et møde, som umiddelbart er lige til? Eller er der nogle forhold og problematikker, som vil gøre sig gældende når to forskellige formsprog mødes? Er der nogle ubeskrevne magtforhold, og hvorledes ser disse ud? Min tilgang kommer dels af en interesse for, at det er et forholdsvis nyt fænomen at lade

praktikere og teoretikere mødes på sådanne konferencer, dels at jeg selv har et ben i hver lejr – og derfor gentagende gange oplever en form for splittelse, som ville have et vældigt potentiale hvis man kunne forene eller undersøge forholdet imellem.

En del af materialet til denne artikel er hentet fra den omtalte konference om hospitalsklovne, som foregik i Jerusalem i oktober 2011. Hensigten med konferencen var at bringe både praktikere og teoretikere sammen, hvorfor der både var en stor del hospitalsklovne, og ligeledes videnskabeligt funderede fagpersoner. De fremlagde de seneste forskningsresultater på området og diskuterede og udvekslede erfaringer indenfor feltet. Her søgte man i høj grad videnskabeligt at favne klovnenes betydning og relevans især med medicinsk videnskabelige briller. Som idehistoriker og i situationen antropologisk interesseret blev jeg opmærksom på den kommunikationskløft, der nogle gange kunne opstå, når praktikere, som primært var sanselige og trænet i en irrationel tankegang mødte medicinernes systematiserede og målrettede rationelle blik. Det var umiddelbart ikke fordi der særligt ofte opstod store diskussioner på tværs, og der blev umiddelbart heller ikke lagt op til stor diskussion (det ville dog heller ikke være det mest naturlige for en helbredsklovn at kaste sig ud på den slagmark). Det kunne synes som om at materialet hovedsageligt blev fokuseret mod at skabe en ramme omkring klovnenes arbejde, og således promovere dem eller give dem en mere konkret plads på hospitalet - for i det hele taget at blive accepteret i den akademiske og medicinske verden. En søgen mod at forstå klovnenes betydning indenfor en medicinsk ramme eller udgangspunkt. Hvis man tager et skridt tilbage og betragter klovnene med et ide-

historisk blik, hvordan ser klovnenes væsen og betydning da ud? Giver det overhovedet mening at forsøge at fange klovnen i en sådan ramme? Kan man med en kropsfænomenologisk og sanselig tilgang og forståelse skabe en brydningsflade mellem disse to poler og således anskue hospitalsklovnene i et andet lys?



Hospitalsklovne – hvad er det?

I Danmark starter der i år et nyt hold hospitalsklovne på et etårigt uddannelsesforløb (uddannelsen har været gennemført to gange før i hhv. 2004 og 2006). De skal uddannes til professionelle hospitalsklovne bl.a. i kunsten at bringe mere humor til hospitalsgangene. Til børn og ældre, til personale og pårørende. Allerede i dag har vi i Danmark 22 professionelle klovne, og fænomenet er på verdensplan så stort, at der de seneste år i flere lande er blevet oprettet og udviklet universitetsuddannelser, hvor klovnene bliver uddannet til arbejdet på hospitalsgangene. Klovnene

arbejder typisk på hospitaler, men bevæger sig også ud i krigs- og krisezoner, f.eks. i Rusland, Afghanistan, Haiti, Japan, Etiopien, Chile, Cuba, Colombia og Argentina (www.danskehospitalsklovne.dk). Senest har man især i Holland yderligere søgt at arbejde målrettet med klovne til demente. Med humor, empati og medmenneskelighed arbejder klovnene med en ofte ordløs og meget nær kommunikation. De søger dels at frembringe latter og smil i de udfordrende situationer yderligere at bringe en følelse af selvkontrol og genskabelse af værdighed hos mennesker, som i nogle situationer bevæger sig på grænsen mellem liv og død. Hospitalsklovne er til forskel fra de ellers fra cirkus kendte performanceklovne ikke udelukkende uddannede til at underholde. De interagerer i deres arbejde med børnene, og leger og taler med dem om det der er udfordrende, skræmmende, sjovt eller uforståeligt (Peacock 2009: 127). Som kunstnere bør de ikke betragtes som terapeuter. De kan bevæge sig frit uden skema og efter deres fornemmelse, hvorfor deres arbejdsrammer fysisk og tidsmæssigt afviger fra resten af personalet. Det giver dem den fordel, at de kan blive der, hvor der er brug for det. Således har de en ramme, der giver dem mulighed for at arbejde i en mere instinktiv kontekst, hvor det er fornemmelsen og improvisationen, der er central. Deres form er således af en mere irrationel og mindre ordnet karakter, en anden form, som dog er meningsfuld på sin egen måde. En form, som også har et sprog og en historie, dog en anden end den, som akademien ofte udspringer af. En form der netop ofte bliver defineret i kraft af det, som den ikke er, nemlig den rationelle eller ordnede form. Det betyder ikke klovnenes væsen ikke har regler og rammer, disse er blot nogle andre, som giver mening i den kontekst og med

det udgangspunkt og levegrundlag, som klovnenes karakter bygger på.

Et centralt redskab i klovnenes farvede lægetaske er latteren og humoren. Disse giver klovnen mulighed for at tale om og udtrykke temaer, der for patienten kan føles upassende i den pressede situation.

Latter-narrens historiske ansigter

Latteren og klovne- eller narrefiguren er ikke noget nyt fænomen. Latteren kan i narrens skyggebillede historisk betragtes i forskellige henseender for at forstå en række af de forskellige ansigter, som klovne eller narrefigurer har haft igennem historien. Den kan til at begynde med bruges som en form for våben eller som et følelsesmæssigt dræn, som det gjorde sig gældende i antikens karnevalsoptog og ligeledes senere i middelalderens karnevaler. Her blev magthaverne en dag om året gjort til grin, når folket med narren i spidsen byggede en dukke, som skulle repræsentere kongen og som blev hængt og spottet i løbet af optoget. I denne sammenhæng kunne latteren både betragtes som en form for våben og opfordring til oprør i form af demonstrationen – men det blev samtidig en form for dræn eller skabelse af rum for de følelser, der ellers blev undertrykt i samfundet til fordel for magthaverne. Det samme skete under Anden Verdenskrig, hvor cirkusfolkene var nogle af de eneste, som frit kunne bevæge sig omkring. Cirkus fik under hele krigen fri passage i Tyskland (og derfor kunne de også bruge denne frihed til at hjælpe de, der ikke havde den) (Interview med Elena Buhne, cirkusartist under Anden Verdenskrig – af Karsten Mathiasen). Ser man nutidens Hospitalsklovne i dette lys skinner det samme scenarie igennem i nutidens hospitalsklovne. De gør nar af læger og autoriteter, for at gøre plads til de tilbage-

holdte følelser, tanker og frustrationer, som gør sig gældende hos barnet i dag på hospitalerne. Endvidere er klovnenes historiske oprør på hospitalerne netop født af et behov for, at gøre opmærksom på en manglende følsomhed og medmenneskelighed, dette er et tema som jeg vil beskrive senere.

Latterens dobbelte maske som våben og skabende element kendes også fra krigssituationer og fangelejr. Her bryder latteren og latterliggørelsen ud hos fangerne, der som oftest bruger denne til at latterliggøre bødler og vagter – med det udfald, at de ofte kommer til at se dem i et andet lys. Således ser de mennesket bag den skabte facade af bøddel. Bøddlen, som for klovnen i virkeligheden er den undertrykte, idet han endnu indgår i et system, som han ikke er fri af. En undersøgelse af fanger fra bl.a. Vietnamkrigen har vist, at latteren og latterliggørelsen har været et centralt element i deres bearbejdelse af krigstraumet (Henman:86). Linda D. Henman beskriver i artiklen ”Humor as a coping mechanism: Lessons from POWs” hvordan en stor undersøgelse af fanger fra Vietnamkrigen fortæller, at humoren har spillet en central rolle i forhold til de udsatte fangers mentale overlevelse. En række centrale elementer, som artiklen beskriver omkring fangernes brug af humor i fangenskab, er: Et redskab til at bygge relationer (Henman: 84) “*et våben til at slå igen*” (Henman: 85) samt et våben/redskab i kampen for selvopretholdelse (Henman: 86).

Inden for den senere narrehistorie kendes både performanceklovnen og Helbredsklovnen. Performanceklovnen er typisk kendt fra cirkus, og hans falden-på-halen-humor er typisk af hovedsageligt underholdningsmæssig karakter. Denne kendte underholdningsklovner er vigtig at skelne fra helbredsklovnen eller hospitalsklovnen (Pea-

cock 2009:128). Hospitalsklovnen har ikke kun til hensigt at underholde med sin latter. Han eller hun er typisk mere nær og interagerende i sin karakter og hun bruger latteren til at skabe rum for samtaleemner og temaer, som ellers kan være svære at tage op. Hun arbejder aktivt med at konfrontere den frygt og usikkerhed, som kan forekomme i en presset situation – med et smil. Hun kan bruge latteren i en mere ordløs kontekst til at lege med det dramatiske og ubehagelige, som foregår på hospitalet, for at give barnet lov til at grine af det fatale og det ubehagelige. Således bliver latteren på en og samme tid et middel til at distancere sig og samtidig blive nærværende i situationen. Et magisk øjeblik, hvor billedet af situationen ses og opleves i et nyt lys, og smilet bryder med angsten. Det kan være vigtigt her at pointere at det ikke kun er latteren som eksisterer i klovnenes værktøjskasse – omend det er denne der er fokus på her.

Et blik tilbage i Sartres magibegreb

Hospitalsklovne bliver i flere sammenhænge beskrevet som magikere, healere eller shamaner (Van Bleerkom 1995: 463; Peacock 2009: 129; www.danskehospitalsklovne.dk). Magikere og magi er i historisk perspektiv blevet anskuet fra flere vinkler. I en social magisk kontekst er magi typisk den kraft, der opstår når vi handler. Den kraft der får os til at handle. Den kraft som vi skaber sammen i en fælles tro på noget, det være sig en realitet eller en illusion. Marcell Mauss (antropolog) beskriver, i værket *A general theory of Magic* (1902) om et studie af afrikanske stammekulturer og ritualer, magikeren som ham eller hende, der formår at skabe en tro på, at hun kan bedrive magi. Magien er således den kraft, der opstår når en gruppe mennesker gennem en fælles tro får noget til at ske (Mauss 2009: 155).

Et tilsvarende fænomen fra vestlig kultur beskrives hos Pierre Bourdieu, som argumenterer for at den magi, som Mauss beskriver i et afrikansk samfund eksisterer i vores eget i form af modekultur, mærkevarer, politiske ideer samfundsstrukturer. Magikerne er her de mennesker, som skaber de ideer og strukturer, som resten af befolkningen indordner sig under.

I forhold til sådanne magikere står en anden type af magiker, den magiker som arbejder med følelsernes magi. Magien for ham opstår ligeledes af troen på det magiske element, om end denne er baseret på noget andet end en ide eller en illusion, men på en følelse. Magien er noget fysisk og noget konkret kropsligt. Magikeren er for Sartre det sansende menneske.

Denne beskrives i værket *Esquisse d'une théorie des émotions* (skitse til en teori om følelserne) fra 1939. Sartre beskriver i sit bud på magien i det sociale rum her en sanselig form for magi. Magikeren eller det sanselige menneske, er det menneske, som i kraft af sin sanselighed og troen på denne kan komme til at føle sig fanget i et ellers deterministisk verdensbillede. Som en kugle i et labyrintspil, hvor der kun er en forudbestemt vej frem, føler den sanselige magiker sig fanget i et sæt af regler, som er for komplicerede for ham til at passe ind i. I stedet for at søge at følge de regler, som er cementeret i labyrintens mure, bryder magikeren ud af den eksisterende struktur. Han handler efter sine følelser og i den tro at de er de eneste rigtige at følge. Labyrinten og murene, bliver således en struktur, det ikke længere er relevant at interagere med.

Sartres magibegreb og teori om følelser var i sit udgangspunkt en kommentar til og en kritik af psykologien, som i tiden var præget af Sigmund Freuds ideer om det ubevidste. Det var en kommentar til

den psykologisering af mennesket og dets bevidsthed, som afviste følelserne som værende en "fejl". Sartre gjorde gennem fænomenologien op med den psykologiske tradition, der som videnskab på hans tid byggede på fakta og en ide om mennesket, som værende styret af underbevidstheden. For psykologen var følelserne med Sartres ord i højere grad et uheld end det var en integreret del af bevidsthedens helhed:

The psychologist admits that man has emotions, he knows that from experience. In this view, emotion is primarily and in principle an accident. (Sartre 2010: 5)

Sartre søger gennem en fænomenologisk metode, at genintegrere følelsen, som en naturlig del af bevidstheden og anerkende denne som betydningsgivende og meningsbetingende i stedet for blot at være et uheld. Psykologiens ønske om at være en videnskab er for Sartre en betydningsfuld faktor for det, som han kalder dens fejlslutning. Fejlen ved psykologien er i dette lys, at den som videnskab må bygge på objektive fakta.

Hospitalsklovnemagikere

Som beskrevet tidligere er hospitalsklovne blevet sammenlignet med shamaner og magikere af forskellig art. Deres små illusionsnumre og "magiske trylletricks" er en del af magien, men en anden del, den som er relevant i en lattermæssig sammenhæng, er følelsernes magiker. Historisk set var hospitalsklovnekarakteren nemlig et oprør imod psykiatrien. Patch Adams, der er kendt som en af hospitalsklovnebevægelsens faderfigurer, endte som 17-årig på et psykiatrisk hospital. Her gik det op for ham, at de mennesker, som ellers blev betragtet som syge og skøre blot led af ekstrem ensomhed og mangel på kærlighed

og omsorg (www.danskehospitalsklovne.dk). Som lægestuderende var billedet for Patch det samme, og frustrationerne over at opleve patienter, der blev betragtet som sygdomme og diagnoser i stedet for at være individer fik ham til oftere og oftere at iføre sig sin røde næse og klovnekostume. Han nægtede således at indrette sig og valgte i stedet at tilføre det, som var nødvendig ”medicin” nemlig at tale og grine og lave sjov med patienterne (www.danskehospitalsklovne.dk).

Hospitalsklovnens historie og grundlag ligner til forveksling Sartres magiker og deres handlinger og indstilling kan i dette lys blive meningsfulde hvis man skal betragte dem i et akademisk lys. Som farvede, udtryksfulde, emotionelle og sårbare individer bevæger de sig på hospitalerne i nogle rammer, hvor de ikke umiddelbart passer ind. I stedet for at sætte sig uden for rammen af, hvad der er god politik og opførsel på et hospital, søger de gennem følelsesmæssig handling og latterliggørelse af instrumenter, regler og for klovnen abstrakte systemer at ændre på rammen. De gør plads til en interaktion og en leg, hvor der er plads til improvisation midt i en zone, hvor det ellers kunne synes umuligt for patienten og de pårørende at slappe af og anskue oplevelsen som værende morsom. Latteren er i denne situation et af klovnenes magiske værktøjer til at gøre plads til de følelser af ubehag, angst og mangel på kontrol over situationen, som naturligt vil opstå hos patienten. Det er vigtigt at være i stand til at anskue klovnenes arbejde i netop dette lys, hvis man skal forstå klovnenes væsen og undersøge ham eller hende med akademiske briller på. Ønsker man blot at bevise at han har en vigtig funktion ved hjælp af rationelle eller videnskabelige undersøgelser eller argumenter – er man kommet på en alvorlig prøve.



Når Klovnen bliver grint af

Et væsentligt tema i forbindelse med hospitalsklovnepraksis er, at det er klovnen, som bliver gjort til grin. Det er klovnen, der falder, det er klovnen, der har svært ved at lære ting. Klovnen gør således sig selv til grin – og lader sig selv være mindre end barnet. Det er således barnets latter, der ofte er i centrum og klovnen, der giver plads til den. Barnet eller den syge, kan få lov til at styre rundt med klovnen og udleve handlinger, som man som sengeliggende eller fysisk udfordret ikke formår at realisere. Latteren og de humoristiske elementer, skal i denne sammenhæng hjælpe barnet til at få en følelse af kontrol i situationen, som det ellers er ude af stand til at håndtere eller kontrollere. Endvidere er latteren et middel til for et øjeblik at kunne distancere sig fra smerten og få plads til at slappe af. Klovnen gør også grin med personalet og typisk med lægerne. Ligesom narren historisk i karnevalsoptog har gjort grin med magthaverne, og givet værdighed til de ”små” i samfundet – gør hospitalsklovnen

typisk grin med lægerne og fokuserer på værdigheden hos barnet.

Klovnens skaber i denne kontekst et irrationelt og omvendt verdensbillede, hvor det ellers kendte hierarki brydes ned og opbygges på en ny måde. Ligesom Sartres magiker bryder klovnens med de ellers kendte rammer. Han ser på dem, griner ad dem og hopper ud af kuglespillet. Med latteren som en form for våben angriber han gennem latteren de dogmer, som vi ellers tager for givet eller accepterer uden at tænke over det. Han spørger gennem sin praksis til gængse banaliteter, ligesom filosofen gør det, blot med et smil på læben og uden at gå i kamp. Latteren giver klovnens lov til at trække sig væk og stille sig udenfor. Hun betragter verden, som hun er en del af og gør det eneste, hun kan – nemlig grine af den.

Men latteren giver hende ikke kun muligheden for at trække sig væk. Idet klovnens bevæger sig udenfor det gængse system af vaner og ubevidste og bevidste rammer og hierarkier bliver hun fri til at bevæge sig, hvor hun vil. På denne måde bryder hun med latteren fri og bliver mere nærværende på en og samme tid. Hun transcenderer så at sige normen og bruger denne frihed til at skabe et rum for at forestille sig og se verden i et nyt lys. Store ting bliver små og små ting forstørres. Gennem leg, samtaler og kreative forestillinger, skaber klovnens rum for at tænke verden i et nyt perspektiv. Hun hjælper barnet til at forestille sig livet efter hospitalet - til at forestille sig selv som frisk og livlig – for at give håb og vilje til at leve og leve videre. Alt sammen temaer, som kan være svære at måle, men som ikke mindst med almindelig common sense og en humanistisk tilgang til verden er forholdsvis lige til at retfærdiggøre og honorere.

Når klovnens stikker næsen i videnskaben – eller omvendt?

Sådan som scenariet udspillede sig på konferencen, var de overvejende forskningsobjekter hospitalsklovnens effekt samt deres rolle på hospitalet (f.eks. er de terapeuter eller ej?). Forskningsområderne omhandlede dels studier i klovnens indvirkning på blodtryk, børns humor og opførsel, som smertelindring og som hjælp i konsultationen med misbrugte børn (www.dreamdoctors.org). Som var de en hvilken som helst anden type medicin blev de puttet ind i den samme kasse ligesom alt andet forskningsmateriale. På en eller anden måde kunne det synes som om man med videnskabelige metoder søgte at ”bevise” klovnens positive effekt og betydning for på denne måde at acceptere hans eksistens og betydning på hospitalet. Man lavede en workshop, som handlede om hvad reglerne og rammerne er for at lave medicinsk forskning på klovnens. For at måle effekten på en klovn og bevise den, må man jo naturligvis gå videnskabeligt til værks. Men var det ikke netop de rammer, som klovnens i sin tid søgte at bryde ud af?

Temaet i sig selv kunne for en idehistoriker lægge op til en ekstremt interessant diskussion, hvor klovnens og videnskabsfolk kunne berige hinanden med forskellige forslag til, hvorledes man kunne angribe dette tema og udvikle en forskning, som tog udgangspunkt i klovnens, eller som blot i det hele taget udnyttede det potentiale, at der var ca. 200 klovnens fra hele verden, som var mødt op for netop at deltage i konferencen og mødes med forskerne. Hvad der dog ikke kun i dette scenarie gjorde sig gældende var, at klovnens, som det hele faktisk handlede om, gentagende gange kunne synes underrepræsenteret når det gjaldt forskernetværkerne. Samtidig var

forskerne ligeledes underrepræsenteret, når det gjaldt de praktiske workshops, hvad der fra en praktikers udgangspunkt kunne synes frugtbart for en forsker at sætte sig ind i og vide noget mere om. I den sidste afsluttende paneldebat viste det sig, at der til at begynde med ikke umiddelbart var inviteret nogle klovne til at deltage på lige fod med forskerne, om end det var dem, som hele konferencen handlede om. At klovnene alligevel formåede at rejse sig selv i denne situation, da en hollandsk repræsentant valgte at bytte sin plads med en klovn, endte netop med at give plads til de kommentarer, som ingen andre end de, kunne give i debatten.



Når klovnen springer ud af forskerkassen

Hvis man anskuer klovnene, dels i et historisk perspektiv, og dels i lyset af magikeren, som de udspringer af, giver det så overhovedet mening at skulle lukke dem ned i en sådan medicinsk forskningskasse og lukke dem inde der? Forsøger man at kalde dem

terapeuter, smertelindring og hvad man ellers giver dem af tillægsord, som sørger for at de bliver sat ind i en velkendt forståelig ramme, der passer ind i det kendte system, da mister de netop deres magiske funktion som klovne og narrefigurer, der mest af alt gør opmærksomme på, at det er mennesket bag den mærkat, som er vigtigt. Vil man forske i klovnenes betydning, må det være et minimalt krav, at man tager udgangspunkt i det ophav og det grundlag, som hun udspringer af, således at hun forbliver i fri bevægelse og frit bevægelige individer på hospitalet.

Som idehistoriker og på det tidspunkt studerende i antropologisk metode blev min position i forhold til konferencen nærmere at stille spørgsmål end at give svar. Jeg befandt mig i et forum, som fortrinsvis var medicinsk videnskabeligt, hvorfor en spørgen til hvad formålet og grundlaget for måden man forskede på kunne synes mere irrelevant end velkomment når det gjaldt forskningshenseende. Min hensigt med at spørge til det, udspringer ikke af et ønske om at afvise videnskaben, det udspringer nærmere af en ide om, at hvis man vil forske i hvad klovnene kan og hvad de yder til et hospital, hvorfor de skal være der, hvorfor de skal uddannes etc., så bliver man nødt til at begynde med at forstå klovnenes væsen og spørge klovnene, som er erfarne. De er praktikere, og det er dem, som ligger inde med den nødvendige erfaring og baggrund for at skabe et fundament for at forske i dem. Vi må som akademikere være ydmyge nok til at anskue dem fra det udgangspunkt og fundament, som de udspringer af, i stedet for at blive ved med at putte dem ind i den boks eller labyrint, som netop er definitionen af deres modsætning og som de allerede har bevæget sig væk fra. Fra et nøgternt udenforstående

synspunkt er det som bekendt i høj grad, klovnene, som ligger inde med en stor del af den nødvendige viden som forskerne søger efter.

De akademiske klovne

Det skrevne materiale om temaet er forholdsvis spædt og fortrinsvis skrevet af enten klovne eller folk, som sympatiserer med klovnene eller ønsker at promovere dem. Det betyder ikke at det er irrelevant at møde klovnene fra akademisk side, nærmere er det min hensigt at argumentere for, at den ramme som ofte bliver kridtet op fra et akademisk standpunkt bør blive bedre til at skabe en metode, hvor klovne, eller praktikere og teoretikere kommer i tættere kontakt med hinanden i et ligeværdigt spillerum. Klovnene kan i kraft af deres erfaring bringe spørgsmål og relevante indsigter som en medicinsk videnskabsmand, som ikke har en praktisk erfaring med temaet, ikke ville kunne finde på at stille. Ideelt set burde en forsker i feltet selv tage næsen på og lære at forstå det indefra, (hvad der også er flere, som gør, i hvert fald læger), idet netop den kropslige erfaring er en stor del af klovnenes egen baggrund for deres arbejde. Dette kan være problematisk og metodisk udfordrende, fordi vi som akademikere sjældent blander os med praktikere - endvidere er det yderst tidskrævende. Jeg finder det netop af den grund relevant at beskrive temaet for at få rejst en kritisk og konstruktiv diskussion om fænomenet, som de seneste år har vokset sig til en størrelse der er så stor, at det kan ses og mærkes.

Det kan f.eks. være interessant at betragte klovnene i lyset af f.eks. Wittgensteins sprogspilsteori, eller diskursteorier, der giver rum til at betragte klovnenes væsen og ageren i et lys, hvor hun kan få lov til selv at skabe en ramme og et fundament for at

interagere med videnskaben eller akademiet, hvis det er hensigten. Måske er det netop det, at klovnen ikke hører inde under den hat der i dag bliver kaldt lægevidenskab, der gør at hun netop er interessant at have på et hospital. Fordi hun stiller spørgsmål til det der sker, og griner ad det. Hvis hun passede ind under hatten, ville hendes betydning og mission da ikke være udlevet?

Den afsluttende latter

Latter er et menneskeligt redskab, som ikke kun af klovne og kunstnere, men af alle mennesker ofte bliver brugt til at anskue verden i et nyt lys. Den bruges til at bringe traumer eller svære temaer op, som ellers kan virke upassende, eller som af den ene eller anden grund er blevet undertrykt i en kultur eller social ramme. I en helbredsmæssig kontekst, er det i mere ekstreme sammenhænge af f.eks. krig og undertrykkelse som tidligere beskrevet et kendt fænomen, at mennesket reagerer med humor, for at overleve mentalt, hvad der også får de indblandede til at se situationen i et nyt lys. Latteren er således ikke noget, der er forbeholdt klovne eller narrefigurer, men de kan være interessante at bringe ind i billedet, idet de i deres profession dyrker bl.a. latteren som en betydningsfuld del af deres erhverv.

Jeg står på et hospital i Be'er Sheva. Efter at have aftalt at mødes med nogle af klovnene efter konferencen under hjemlige forhold, er jeg blevet inviteret med som observatør, mens klovnen Sunsemilia arbejder. De lokale israelske klovne har fået lavet hver deres dukke, der ligner dem, og hun har den med på hospitalet for første gang. Jeg bliver introduceret til, hvordan jeg skal opføre mig og får at vide at jeg skal holde mig på afstand, når hun går ind på stuerne, men ellers kan følge hende på gangene. I

omklædningsrummet skifter hun karakter fra Ronzina til Sunsemilia og med rød næse og mig på slæb bevæger hun sig ud på hospitalets gange. Smilende børn, rare forældre, børn der vil lege, voksne, som er bange eller ikke interesserede – mennesker af alle tænkelige slags møder os på vejen. Dukken er dog ikke altid nødvendig og jeg får snart lov til at holde den. Efter ikke mange sekunder begynder min hånd inde i dukken at bevæge sig. Dukken kan tale. Men den taler ikke dansk eller hebraisk – den taler et eller andet ukendt sprog, som kun jeg eller faktisk dukken og den lille dreng, som sidder i barnevognen kan forstå. Han smiler og griner og griber ud efter dukken som ved et trylleslag har fået hans tårer til at forsvinde. Op og ned ad gangene bevæger dukken sig, ind på stuerne, hvor Sunsemilia giver den hjertemasage og stikker træpinde i munden på den til den næsten kaster op – og min hånd sidder stadig fast indeni og bliver ved med at snakke og sende fingerkys. Vagter og personale kan også snakke det der sprog. De giver mig pludselig lov til at sidde bag på deres vogne når de kører rundt, og fortæller mig om, hvordan en af klovnene altid har sin entre gennem et vindue. Tre timer senere, da Ronzina skal til at klæde om, overvejer jeg i et øjeblik fornøft om det ikke var noget med, at jeg havde fået at vide, at jeg som observatør skulle holde mig lidt på afstand.

”Efter klovnens lever et smil – et af de nødvendige hvil” (Karsten Mathiasen, klovn)

Litteratur

- Adams, Patch, M.D. & Mylander, Maureen (1993): *Gesundheit!*. Healing Arts Press
- Adams, Patch (2002): "Humour and love: the origination of clown therapy" i *Postgrad Med J*
- Adams, Patch (1998): "When Healing Is More Than Simply Clowning Around" i *JAMA*
- Henman, Linda D.: "Humor as a coping mechanism: Lessons from POWs" i *Humor – International Journal of Humor Research*, årg. 14, nr. 1, s. 83–94.
- Humphrey, Chris (2001): *The politics of carnival: Festive misrule in medieval England*. Manchester University Press: Manchester
- Mauss, Marcel (2009 [1902]): *A general Theory of Magic*. Routledge.
- Peacock, Louise (2009): *Serious Play – Modern Performance*. Intellect Books
- Sartre, Jean-Paul (2010 [1939]): *Sketch for a Theory of the Emotions*. Routledge
- Van Blerkom, Linda Miller, Clown Doctors (1995): "Shaman Healers of Western Medicine" i *Medical Anthropology Quarterly, New Series*, årg. 9, nr. 4, s. 462-475
- Kröll, Katrin (1983-84): "Beretninger fra Statens Humanistiske forskningsråd", i *Humaniora* 6

Interview

- Elena Buhne - Artist under 2. Verdenskrig, interviewet af Karsten Mathiasen

Christian Verdoner Larsen

It's Funny 'cause it's True

Et essay der på baggrund af Gadammers erfaringsteori undersøger latterens betydning for erkendelsen og etikken i kraft af sin grund i erfaringen af den menneskelige endelighed. Sans for humor udlægges således som en sans for endelighed, hvorved den stiller sig som en konstruktiv modsætning til den idealistiske alvor.

En vittighed er sjovest, hvis man ikke har hørt den før, og man skal endvidere helst ikke have regnet pointen ud, før den bliver serveret. En god vittighed kulminerer i en godt timet pointe, der med ét på en overraskende måde kaster nyt lys over det foregående. Man havde en forståelse af tingene, som på en uforudset måde blev gjort til skamme og afløst af en ny forståelse.

Disse momenter ved latteren står for mig at se i tydelig analogi til Hans-Georg Gadammers (1900-2002) filosofisk-hermeneutiske erfaringsteori i *Sandhed og metode* (1960). Gadamer hæfter sig ved den erfaring, man *gør sig*. ”*At gøre en erfaring med noget vil sige, at vi hidtil ikke har set tingene rigtigt, men at vi nu véd, hvordan det*

forholder sig” (Gadamer 2004: 335). En erfaring er således en negation af noget tidligere, der samtidig etablerer noget nyt. Dette nye består så længe, det ikke negeres af endnu en erfaring, man *gør sig*. Herindtil ”*gør*” man ikke sin erfaring, men ”*har*” den, og man kan således ikke *gøre* den samme erfaring to gange (Gadamer 2004: 336). Erfaringens sandhedshændelse er således altid ny, og den bryder med den hidtidige horisont for at etablere en ny. I Gadammers beskrivelse er denne hændelse en smertefuld proces – men i vittighedens eksempel er det tydeligt, at overraskelsen og erfaringens horisontoverskridelse også (eller på samme tid) kan være forbundet med latter.

Det smertefulde består i, ifølge Gadamer's udlægning, at der til grund for erfaringens mulighed ligger den menneskelige endelighed. Vi er i alle henseender begrænset: i vores viden, vores formåen og vores liv. Således hedder det:

Erfaring er altså erfaring af den menneskelige endelighed. Erfaren i egentlig forstand er den, der er bevidst om og véd, at han ikke er herre over tiden og fremtiden. For den erfarne kender nemlig grænserne for al forudseenhed og alle planers usikkerhed. Hos ham fuldendes erfaringens sandhedsværdi (Gadamer 2004: 339)

Ifølge Gadamer er det således i kraft af den menneskelige bevidstheds begrænsethed, at det er muligt at gøre egentlige erfaringer, der netop overskrider denne grænse. Han vil hermed fremskrive et genuint erfaringsbegreb, der ikke handler om en reproducerende fornuft, eller søger en systematisk videnskab, men i stedet hæfter sig ved det erfaringsmæssige ved erfaringen – at man erfarer noget nyt, der overskrider bevidsthedens hidtidige horisont, og som så at sige er en passiv liden i forhold til en påtrængende sandhed. Den erfarende står altså i et lidende forhold til erfaringens indhold, og qua negativiteten og endelighedserfaringen er erfaring, ifølge Gadamer, også forbundet med lidelse (Gadamer 2004: 338f). En erfaring, man har *gjort*, vidner så at sige næppe om noget behageligt.

Latter og endelighed

For en umiddelbar betragtning er der således ikke noget særlig grinagtigt over Gadamer's erfaringsbegreb, snarere tvært imod. Endelighedserfaringen er ifølge Gadamer kilden til den græske tragedie, og begrebet står også som en fortsættelse

af Heideggers angstfyldte og umorsomme begreb om endelighed og *væren-til-døden* (Gadamer 2004: 339). Men der er ikke desto mindre en analogi mellem erfaringens struktur og latteren som begivenhed. Latteren er ligesom den hermeneutiske erfaring bundet til en bestemt kontekst i en bestemt tid ("man skulle nok have været der"), og latterens hermeneutik er karakteriseret ved, at noget pludseligt går op for én, der stiller det givne i et nyt og uforudset lys. Latter er noget, man udsættes for. Man kan ikke selv bestemme, om man synes, noget er morsomt. Latter er noget, der overstiger én; man siger, at man "overgiver sig" til latteren. Man må dertil forstå det sådan, at man ifølge Gadamer på den ene side kun kan gøre den samme erfaring en gang, men at en sådan erfaring på samme tid væsentligt altid er en endelighedserfaring. På samme vis forsvinder det sjove ud af en vittighed, der gentages, sådan at man sjældent griner to gange over det samme samtidig med, at man måske på den anden side i grunden altid griner af det samme. Man kunne tænke sig, at sans for humor er en slags sans for endelighed – selvom endelighedserfaringen hos de tyske filosoffer er støvsuget for humor.

Den menneskelige endelighed er en flertydig og kontroversiel størrelse, men den er i det almindelige liv langt fra kun forbundet med pietistisk alvor. Nok udstiller sandhedserfaringen i sin grænseoverskridende karakter den menneskelige endelighed, men netop den menneskelige magtesløshed, uformåen og uperfekthed er tilsyneladende en udtømmelig kilde til morskab. Det klassiske eksempel på det komiske er jo, at en snubler over et trin eller glider i en bananskræl. Nogen kommer uforvarende til skade, udstiller således deres egen uperfekthed og får deres

stolthed knækket af omstændighederne. Den attitude, der før var kendetegnet ved smarthed og overblik, bliver afsløret som *ude af sync* med virkeligheden. Denne uformåenhed er skamfuld, og humoren bevæger sig således altid i et følsomt område, hvor latteren på sin vis altid er lidt forbudt. I den omsiggribende stand-up-genre bliver grænsen for, hvornår man har lov til at grine af noget hele tiden udforsket og spørgsmålet om, hvornår det er passende at grine synes i høj grad at være bestemt af tiden, konteksten og temperamentet.

Latterens problematiske forhold til etikken

I det almindelige liv opretholdes mange tabuer over ting, som man end ikke mener, man bør grine af under nogen omstændigheder, eksempelvis Holocaust. Latteren bygger ligesom gråden på en forståelse, eller på en dannet erfaring, og kan således på hver deres måde virke forløsende. Heroverfor kan man forestille sig en stum lidelse, hvor horisontbruddet så at sige endnu ikke er forløst i en ny erfaring – hvor man svæver i det uforståelige. Holocaust er her det bedste eksempel på noget i forhold til hvilket, det betragtes som mest taktfuldt at blive stående ved det traumatiske sammenbrud eller erfaringens overskridelse af forstanden. Man siger, det er uforståeligt – og det anses ligefrem for moralsk forkasteligt at forstå det. (Derfor var Lars von Trier genstand for så stor forargelse, da han under interviewet i Cannes sagde, at han ”forstod Hitler”).

Under Muhammedkrisen påberåbte de religiøst fornærmede sig igen og igen Holocaust som bevis på, at der er ting, man ikke gør grin med; hvorved de selv fremtrådte ufrivilligt komiske, idet de uforvarende kom til at sammenligne deres egen religion med et af de mest traumatiske massemord i

nyere tid. En mildere udgave af den samme svipser er set, hvis religiøse kommer til at sige noget i stil med, at ”man gør jo heller ikke grin med handicappede...”.

Nej, hvis man skulle komme de selvhøjtidelige lidt i møde, så er der måske noget uetisk i latteren, fordi den giver slip, eller giver op. Den bebrejder ikke mennesket dets uformåen, men morer sig over den, og har således noget tilgivende ved sig.¹ Humorforladthed kan således ses som en utilbøjelighed til at slippe kontrollen og anerkende fejlbarlighed – hvilket idealistisk set har en etisk storhed ved sig samtidig med, at den midt i al den gode vilje må virke blokerende for ikke blot tilgivelsen, men også erkendelsen og horisontudvidelsens mulighed. Ifølge den tjekkisk-franske forfatter Milan Kundera (1929-) åbner humoren et rum, der er fri fra etik, og således fri til nysgerrighed og erkendelse (– hvorved latteren vel mere er ”ikke-etiisk” frem for ”uetisk” (Kundera 2001: 9-11).²

Her er det vigtigt, at man formår at udlægge latter som ikke blot et udtryk for ringeagt. Den ringeagtende latter kendetegnes ved ikke at have sans for egen fejlbarlighed, hvorved den benytter sig af andres fejlbarlighed til at hævde sin egen ufejlbarlighed. Skurken på tegnefilm er næsten altid udstyret med en hysterisk, ond latter, hvilket vel signalerer en glæde ved egen magt på baggrund af andres magtesløshed. Til forskel herfra er den kærlige latter solidarisk med den lidende og tør således tage del i og forsone sig med magtesløsheden.³

Der er således en underlig lighed mellem den onde skurk og den gode idealist – nemlig den, at ingen af de to er tilbøjelige til at more sig over egen uformåenhed, men snarere kan kendes ved, at den gør dem vrede og indædte. Således har flere ”post-idealistiske” tænkere sat fingeren på den

vold, der kan være forbundet med oplysnings moralske idealisme (fx Horkheimer/Adorno i *Oplysningens Dialektik*, 1944).

Latteren som konstruktiv modsætning til idealismen

Latteren må til stadighed stå i forhold til sin modsætning, som man kunne kalde en "pietistisk alvor", for ikke at miste sin mening og blive hul. Eller, hvis latteren mister sin modsætning, slår den så at sige af sig selv over i den. Når en gruppe teenagere eksempelvis permanent opholder sig i en tilstand af fjantet latter, kommer latteren til sidst til at tage sig fortvivlet ud, og ligne en særlig slags gråd. Ligesom den vedvarende høflige latter til sidst bliver anstrengt og pinefuld. Hvis latteren etablerer en slags undtagelsestilstand, er forudsætningen for denne tilstand vel netop, at den er en undtagelse. Latteren sætter dialektisk sin modsætning uden at ophæve den endeligt, og dækker således altid over en alvorlig kerne "Man ved jo ikke, om man skal grine eller græde", siger man, og hvorvidt den menneskelige endelighed så i det hele taget er til at grine eller græde over, er med andre ord et spørgsmål, der holder sig åbent. (Med forbehold for, at der måske er nogen, der bare ikke "kan se det sjove i det").

Der kan være gode grunde til at have et ambivalent forhold til det, der ligger hinsides menneskelig kontrol. Dette område er således på den ene side erkendelsesambitionens støttepille og på den anden side den idealistiske etiks anstødssten. Som en stående modsætning til idealismen kan latteren således på den ene side, i kraft af sit tilgivende moment, være en modificering

af en hård og konsekvent etik, og på den anden side (udover at agere sokratisk korrektion til den etablerede videnskab), i sin åbenhed og glæde ved det nye, overraskende og uplanlagte, være en indgang til sand, 'ukonstruktivistisk' eller 'ikke-instrumentel' erkendelse. På denne måde sætter latteren vel ikke kun en modsætning mellem erkendelse og etik, men etablerer samtidig et rum for deres mulige forsoning.

Noter

- ¹ Man kan i latteren næsten genkende en kierkegaardsk "suspension af det etiske", som netop er syndsforladelsens mulighed (Kierkegaard 1965). Måske kunne der ligge et teologisk perspektiv i – som et supplement til eller en revidering af Abrahams katastrofe-Gud i *Frygt og Bæven* – at forestille sig den kærligt storgrinende Gud.
- ² Mere præcist er humoren ifølge Kundera "en opfindelse, som er knyttet til romanens fødsel", hvorved der etableres et "territorium, hvor den moralske dom er sat ud af kraft" (Kundera 2001: 11-12).
- ³ Dette moment understøtter i kristent regi tanken om den lattermilde Gud, idet Gud ifølge kristendommens "glædelige budskab" (eller måske snarere "muntre budskab") netop har "nedværdiget" sig til at være solidarisk med den menneskelige uformenhed – eller har fået sans for humor...

Litteratur

- Gadamer, Hans-Georg (2004): *Sandhed og metode*, Systime, Århus
- Heidegger, Martin (2007): *Væren og tid*, Klim, Århus
- Horkheimer, Max og Adorno, Theodor W. (2004): *Oplysningens dialektik: filosofiske fragmenter*, Gyldendal, København
- Kierkegaard, Søren (1965): "Frygt og Bæven" i Kierkegaard, Søren: *Samlede værker bind 5*, Gyldendal, København
- Kundera, Milan (2001): *De forrædte testamenter*, Gyldendal, København

What ease to Joke, while Disjunctively Framed Shifts are Optimized by no less than Shifted Frames!

What is a joke, how does it function and why is it (t)here? And most importantly, what are the underlying structural principles that are operative beyond the linguistic composition of jokes? In this article I will predominantly stay with these questions in order to show how a cognitive explanation of what jokes are, is an illuminating approach especially favored by the explanatory strength of frame-semantics theory. Its special contribution comes along with the theoretical reconciliation between a presupposed rigid structure of frames and the flexibility with which speakers turn conventions upside down.

As a narrative genre, a joke represents a small fictional text that can be characterized by its punch line. To extrapolate, we can regard the speaker as a puncher and the hearer as a punchee. The latter is required to shift the frames of defense in order to counter unexpected incoming punches, thus actually reading into the intentions of the former who frames their shifts in such a way as to surprise the adversary. But jokes are much dissimilar from the contracts that boxing champions might enter in the boxing ring. Jokers do not risk tissue swellings when approaching the punch line. The force of a joke's punch can only throw us in the ropes if some conceptual motion,

specifically an unethical one, is at work. The ripple created by an uppercut's thrust force in the antagonist living tissue, bar that of a laughingstock, becomes a ripple of laughter in the joke's hearer that impinges not only on the molecules of air but also on our moods. Finally, when we feel that the laughter has taken a toll on our abdominal and facial musculature, we don't have anyone in our corner to timely throw in the towel for us. We simply resume joking and laughter after a suitable breather.

I am not sure how many boxing matches one needs to watch in order to perceive its aesthetics, or if this is possible at all, considering some degree of facial disfigu-

rement. However, jokes can be considered to be objects of an aesthetic mode of perception rather than of everyday perception. But instead of being piled up in museums they fly into our ears all the time by word of mouth, in theaters, comedy films or during family reunions where the usual wisecracker wittingly inquires: *what is a boomerang that doesn't return?* The audience giggles, comments on the quality of such jokes as being impossible to guess, and finally, after not coming up with any satisfactory answers, they shrug their shoulders and surrender to their jester for the proper answer: *a curved stick!* he argues, and some might laugh while others still reflect on the obviousness of it, or lack thereof.

Jokes are linguistic events that are usually created in contexts that require a pre-agreed social contract between interlocutors. Their communicative effect can be one of puzzlement that is resolved by an interpretation of which requirements are predetermined. They are simply utterances that contain an oddball, the so-called punch line, which, in virtue of its being unusual, requires more than just mechanical parsing of its component parts, in fact, it requires closer interpretation going hand in hand with a change of mood on the part of the listener. Therefore we speak of jokes as socializations where listeners are ready to catch such oddballs from joke tellers. Their type identifies them as micro works of fiction by a criterion that lies “*in the illocutionary intentions of the author*” (Searle 1975). The important analytical mission is a structural one, and as such a cognitive approach attempts to point out just what are the devices that our minds make use of in constructing such meaning, and not in the least how are they operated.

How is it done? And what is the result?

First of all, I would like to note that, in order to zero in on a satisfactory account for what jokes are, I will follow the line of reasoning provided by the concept of frame-shifting posited for one-line verbal jokes. And secondly, throughout the article I will focus only on one-line verbal jokes that are to be distinguished from other types of jokes like puns, pranks, gags etc.

So what goes on really in the on-line meaning construction of jokes? Are there any specific processes that can account for how the job is done and what this results in? Looking for answers I came across Seanna Coulson's *Semantic Leaps – Frame-Shifting and Conceptual Blending in Meaning Construction*, a book that has helped me better understand the meaning of talking about meaning.

The fame of frames

Before getting on with this account of meaning construction that focuses on one-line jokes, I would like to introduce basic concepts like frames and contextual meaning.

“*The primary purposes of language are to frame and express thoughts and communicate...*” (Lakoff 1987: 228). In cognitive semantics language is not a tool for describing the world out there, but a means to deal with the cognitive phenomenon of meaning construction, a means to evoke mental representations in the process of constructing conceptual content. In this framework of thought major attention is given to context as an intrinsic property of sense making processes. Contextual meaning arises due to contextual variation. How much can context be manipulated by speakers in order to come up with new meaning and creative thought? Quite a lot, it seems, and in the following it will be descri-

bed how the concept of frame is a great tool in explaining how meaning making can be a combination of creative language and structural constraints. Frames are indeed responsible for the creativity and productivity of on-line human meaning construction and play roles in inference making, expectations and meaning composition.

By the term 'frame' I have in mind any system of concepts related in such a way that to understand any of them you have to understand the whole structure in which it fits; when one of the things in such a structure is introduced into a text, or into a conversation, all of the other things are automatically made available. Fillmore, Frame Semantics (1982)

Frames are claimed to be structured background information that are essential components of word definitions. Therefore semantic analysis does not involve analysis of inherent properties of lexical items but of relationships between background knowledge and a motivated link instantiated in a contextually meaningful way within the linguistic structure. This will become clearer below.

Frame-shifting: more than cool words and syntax

Note the difference between the following two examples:

1. *A thoughtful wife has pork chops ready when her husband comes home from **work**.*
2. *A thoughtful wife has pork chops ready when her husband comes home from **fishing**.* (examples reproduced from Coulson, 2001)

Linguistic information is used in the process of assembling cognitive models embedded in the discourse event, and as such contextual and background knowledge is used in the on-line construction of meaning. In Coulson (2001), there is posited the contrast between traditional frame-based systems and speakers' flexible use of language. This begs the theoretical question of structural flexibility of frames. The claim is that this is partly answered by introducing concepts like *frame-shifting*, which basically means semantic reorganization that occurs when incoming information is inconsistent with an initial interpretation. This idea was expressed as well by Arthur Koestler in the *bisociation* theory or mixing of inappropriate frames.

Frame-shifting and the knowledge-driven character of jokes

Frame-based meaning construction, or more specifically frame-shifting, underlines the need for *dynamic inferential mechanisms* (recall the difference between examples 1 and 2) in natural language processing, ergo, it can be seen as a testing tool for models of meaning construction (Coulson, 2001:32). There are postulated important implications for two different models of language processing discussed in Coulson's book:

- the *compositional* account: first, the need to reorganize is not prompted by compositional parsers but by a shift; second, the representation built by such parsers of language do not make use of the actual structures used by speakers to arrive at the natural interpretation.
- the *constructivist* account easily explains this "extra" material that readers derive from such sentences, i.e. background knowledge retrieved as frames from

long-term memory; Filmore (1982), also observes that words have meaning relative to a set of background assumptions, resulting in the fact that a word serves to activate knowledge structures *pertinent* to the current context.

Coulson is accurately capturing an essential distinction when pointing that new unconventional compositional meaning is what is found in jokes and nonce senses (coined only for the purpose of a particular ongoing conversation) and that this reflects the creative aspect of meaning construction (N.B. examples given above). She does not miss to point out how Langacker's (1987) theory of cognitive grammar is a good example of a constructivist account because it encompasses both compositional and noncompositional phenomena. Namely, it does not neglect background knowledge, specifically takes into account the role of our brain's memory. Further, Coulson regards Minsky's point about the knowledge-driven character of humor as rather inspiring:

The element that seems to me most common to all the different kinds of humor is that of unexpected frame-substitution, in which a scene is first described from one viewpoint and then suddenly - typically by a single word - one is made to view all the scene-elements in another, quite different way. (reproduced in Coulson 2001:32, Minsky 1980:10)

It is thus more generally suggested that "people play with each other's ability to update their representations adaptively when they tell each other jokes" (Coulson 2001: 32), therefore a pervasiveness of frame-based meaning construction is supported.

The mechanics of frame-shifting in one-line jokes: disjunctive husband and wife

One first basic idea, as following the line of analysis presented by Coulson, is that jokes reveal a great flexibility of interpretive process and their frame-based inference analysis reflects just *what* are the demands of meaning construction. It is shown how this is the case by the following example.

3. *By the time Mary had had her fourteenth child, she'd finally run out of names to call her **husband**.*

This example above suggests that in the absence of "information to the contrary", readers assume that typical inferences (*readings*) obtain. However, when such information is made available to them, particular models that have just been constructed are immediately **adapted** so that this new information is incorporated. The **invited reading** of the joke is what makes the audience "fall for it" and, in a split second, new information that clashes with the invited reading exhorts them to come up with an **interpretation**. Thus, we have the first *reading* of the whole joke, what Carroll (2001) calls the puzzle, whereas after finding the linguistic cues (viz. *husband*) that clash with the invited reading (names for children), the audience comes up with the solution. This is equally Carroll's and Coulson's interpretation. As audience, it seems we are actually *predetermined* by the joke's structure to *optimize* its clashing character (Carroll 2001). Invited reading concerns the implication of naming children while the joke reading concerns its implication for the mother's quality of life. "Names" and "husband" make the duo of this reinterpretation since "husband" is **inconsistent** with the lexical-level expectation of the invited

reading, therefore a reinterpretation of "names" is prompted and the *inconsistency* thus resolved. Carroll (2001) provides a sort of model for what conditions should be met by a text to fulfill the status of a joke. I will focus on the one called the attribution of an error, because it fits the resolution of inconsistency mentioned above. That is, an interpretation stage in which instead of making sense by logically fitting salient elements of the joke, we fit them by "attributing outlandish errors" which is "*at variance with our standing principles of interpretive charity*" (Carroll 2001: 326). Likewise, what Coulson means by flexibility of interpretive process, does not concern in any case the number of possible solutions available for a given puzzle but the accommodating character of the mind conceptualizing a joke into an understandable structure.

Before going further with Coulson's analysis, it is relevant to first reference to Carroll's idea of optimality: "*rendering the punch line intelligible*" is important in the sense of rendering it "*understandable rather than believable*" (Carroll 2001: 327), thus giving a punch to the incongruity theory of humor, which holds that incongruous is rendered congruous. And it only makes sense that this is not the case if we are to remember Searle's convincing argument in "The Logical Status of Fictional Discourse" (1975), viz., what makes fiction possible: "*a set of extralinguistic, non-semantic conventions that break the connection between words and the world*" (Searle 1975: 326). Think of an apple and then draw an imaginary link between this mental image and the actual fruit you might just have in your fruit basket. A semantic convention is thus referred to and the basic model is one based on acquiring information. Now look at example 3. This model is based on

goals of humor, not information! As such, the semantic conventions are suddenly subordinates of the non-semantic convention, socially established goal of humor. These conventions are the horizontal rules disruptive of the vertical rules, as Searle calls them. They are the authorizing rules that allow us to optimize the inconsistency with yet another inconsistency, and to "understand" what seems to be unbelievable, as it were.

In the line of Marvin Minsky's theory, cited in Coulson (2001), frames have slots that are filled by values; whenever the context does not supply with specific information, these values are by default the normal case. The slots in which they fit are inherent structures pertaining to frames, and the values that fill them come from background knowledge. Whenever language is exceptionally used to reframe some concept in a new creative way, this is specified as further information that impinges on inherent structure of an already activated frame. Coulson successfully points again to the language users' capacity of reanalysis as being consistent with the idea that constructed frames are revised in light of incoming information. Existing representations are again **adapted** via frame-shifting processes.

4. *Everyone had so much fun diving from the tree into the swimming pool we decided to put in a little water.*

To make it simple, I would point directly to the matter by saying that the above example is reorganized in virtue of the saliency of "water" that shifts frames from the invited reading to the joke interpretation. This is possible simply because the deceitfulness of the joke resides within the Swimming Pool frame. How so? When first reading the joke the listener activates this frame and

fills in a **default value**, i.e., Water, in the available slot *Contains* (*x*). So the swimming pool already has water in it in the constructed model (any idealized model requires this attribute) since everyone was having fun diving into it. Typically, humans have fun diving in swimming pools that necessarily contain water. In a less obvious way “water” is already activated, only to be overtly re-evoked in the end, which contradicts this default assignment of Water to the *x* in the slot *Contains* (*x*) of the initially activated frame. Aspectual change of the message-level representation after reading “water”, points to the initial organization of that representation and thus presses for reinterpretation of meaning. “Aha!” goes the surprised listener, “you almost got me”, and “thinks” further while filled with amusement: “there was no water in the pool, they must be crazy; so this happens in some darn hospice; poor guys, water just ruins everything for them etc.” Thus frame-shifting is prompted by some intuitive need for reorganizing the representation space triggered by respectively covert and overt values of [+Water], [-Water]. Here the main new concepts advanced by Coulson are value fillers and, more specifically, default values. Anyway, at some level inconsistency is still at the heart of the joke architecture and, on the idea of **reinterpretation**, the notion of **disjunctors** is analyzed further by going deeper with the questioning of what triggers frame-shifting proper. Coulson’s relevant example is reproduced below as example 3).

5. *When I asked the bartender for something cold and full of rum, he recommended his wife.*

So again, what is frame-shifting? Answering this question resembles somewhat Carroll’s

idea of error as necessary and acknowledged by the interpreter of the verbal joke, who, when upon encountering the inconsistency in the joke, instead of failing to reinterpret, creates a new frame. Why is that? As we can see in the example above, the invited interpretation has a bartender linked to a recommendation frame whose object slot is automatically filled by an alcoholic beverage (Coulson 2001: 57), only to be contradicted by the disjunctors “wife” with the final value Bartender’s Wife. But this time instead of focusing on default values, Seanna Coulson points in the direction of “violation of slot-filling constraints”. So the frame-shifting, or creating the new frame, obtains (at the same time when Carroll’s error is acknowledged) so that the disjunctors can be filled in a slot of its own. X Recommends Y. Bartender is clearly the X but Y is one thing in default covert value and another in what I would call unconventional overt value. In conclusion, it seems natural to say that the violation of slot-filling constraints is what prompts the frame-shifting (Coulson, 2001:58). It is thus shown that word meaning is not a lexical entry in a dictionary and the creativity of language is accounted for by pointing in the direction of the flexibility that lexical items have in context.

Why are jokes out there, and emotion evolution!

Why do we have jokes in our lives? And where do we look for answers when thinking of why jokes are an integral part of our social life? Per Aage Brandt (2006) quotes the English philosopher Barry Smith, saying that the *why* belongs to the macroscopical world of humans and it is being answered with

special symbolic devices, observational prostheses, and notional hypotheses”, and represents “*a constructed world referred to by our abstract, mythological, and occasionally scientific knowledge*” (Brandt 2006: 184).

We have seen above that an integral component of verbal jokes must necessarily be amusement. Let us follow this assumption further and see what has been claimed by occasional scientific knowledge that taps for information into the social context of laughter. And let us say that we cannot escape the fact that, in order for us to answer the *why* question, it only seems natural to think about amusement in terms of evolutionary time. As such we need to incorporate in our inquiry its primitive cognate: the necessary component for an ancient “joke” to be fully instantiated, namely laughter.

Laughter punctuates speech and is not typically humor related and speakers laugh more often than their audiences (Provine 2000). But even though the necessary stimulus for laughter is a not a joke, the fact that another person befalls this role reflects that the most ancient play is related to the contemporary joke. Their relation is one based on the relationship between laughter and amusement and on the principles that underlie social play processes like tickle and joking, i.e.: social contract/consent, reciprocity/cooperation and not in the least playfulness/cutting across Searle’s vertical rules. The structures of social behavior that trigger laughter and amusement are of an interactive character: speaker/joke verbalization – listener/amusement and/or laughter punctuation. Let’s see how this was supposedly functioning in ancient social play.

As we get to the bottom line of our question, we may easily be persuaded in ima-

gining just how it was like “to joke” in the most ancient time, what was such a joke proper. Provine (2000) mentions, in an uncommitted way, that the most ancient joke was “a playful ruse, feigned tickle of the ‘I’m going to get you’ game”. Related to it, he introduces tickling as a possible source for this game, and as something that “may be the most reliable and ancient stimulus for laughter”. Tickling is considered a social context for laughter and a form of communication. To all of our knowledge, indeed it works so well with babies/family, friends and lovers. In a very actual episode of visiting some friends who happened to have a one year old daughter, this “I’m going to get you” game was very effective in producing amusement and contagious laughter around us mainly because of the extremely excited laughter of the little one who was the “victim” in this game I was playing with her. More interesting was her laughter within the general amusement, triggered ever so indefatigably by this primitive play, and revealing the reliability of its mechanism. Tickle was a “promise” (playful peril) in the established social contract, although largely an uncommitted one. The “I am going to get you” game was merely a pretense that sometimes would end with some gentle tickle. We can easily imagine this whole scenario where such roles are filled in by friends, family, or lovers. We engage in this sort of dyadic games with such partners. But we will never do it with a total stranger, claims Provine (2000) rightfully. And almost in the same vein, as concerns dyadic exchanges, we will never tell a joke to a total stranger, unless, of course, when introducing ourselves to someone, and this way we would readily break the ice by cracking a joke. In cases like those of

public such social contracts, when there is a stand-up comedian, the situation is optimal, partly because he is not a total stranger as we know it, since he is known to us from previous shows and availed by the authority of his name that metonymically stands for him, or by his industry, and partly because by turning on the TV set or going to the show we submit along with the community to the fictionality of the joking world, come whatever may. The point is that *consent* is very important for the tickling game, as it is very important for the joking situation. (Noël Carroll [2001]), gives an example of a situation in which “social contracts“ of the joke type may be refused by listeners as a technique for stonewalling the joke, and he recalls school teachers doing so in order to moderate unruliness in classroom). After this consent is given, reciprocity is another requirement in social play, be it the primitive or the more contemporary one. The tickler is to be responded to with the same treatment by the ticklee, or, at least with submitting to the attitude. Quite comparable is the fact that the listener of a joke is required with cooperation in providing an interpretation. Usually this reciprocity is celebrated in taking turns in joke-telling.

In conclusion, it seems to me that the social design of contemporary jokes retains some good identifiability with this cognate ancestor. Tickling and verbal jokes are both social contracts with prerequisites of consent, reciprocity, and the understood playfulness of the situation. Cohen states that in joking situations, the audience is willing to render itself vulnerable to the pitfall in the joke (in Schaper, 1983). In the same fashion, Carroll (2001) points out that the audience of a joke resolves the tension between optimality and rationality

by way of allowing itself the “luxury of being cognitively helpless by disregarding the unassimilability to our body of beliefs” (Carroll 2001: 328).

I do not want to say that frame-shifting is to be equated with the shift in perception mode from every day pragmatic perception to aesthetic perception (one is conceptual and the other perceptual), although there may be posited a rather close relationship. My assumption is that authors of verbal jokes are most of the time aware of the non-generic point of view from which they intentionally and unconventionally flout audience’s expectations arisen from initial ‘readings’. This triggers in the optimizing listener a meaning that makes sense through frame-shifting, and so it can be said that this latter shift is what causes the shift in perception mode. Authors invite listeners to perform a semantic leap with a surprise quality that comes to life through sharing, nevertheless a quality that they have already understood beforehand as initiators and which is worth testing given the right context.

What are you laughing at in conclusion?

Words cannot be viewed in the way lexical entries in a dictionary will provide their meaning. The idea of a fixed mental lexicon is too narrow to account for the creative meaning production characteristic to language. The semantics of a word is not determined by what that word means as a unit but by how flexible that meaning becomes in context. Background knowledge is employed in semantic analysis and reflects the encyclopedic character of meaning that is experientially shaped, and whose output is motivated by contextually patterned input. Jokes show how conventional meaning can be reframed by unconventional

structuring. As much as jokes are amusing and fail to a certain degree expectations of consistency by forcing implausibility in meaning construction, they are however highly creative language of very competent speakers who happen to know that semantic leaps are to be exploited. They know also how to exploit them, in the conceptual game of inviting an initial interpretation only to be followed by a disjunction. As creators of jokes we are also much aware of our own quality of being “*irredeemable optimizers*” (Carroll, 2001), and that we count on exactly this quality when sharing unconventionalities with each other. The process of integration of implausible connected elements into a new predetermined plausible frame has a predetermined amusing effect to the speaker with humor competence. Not in the least, results from investigation of the social context of laughter makes it possible to suggest a congruence of a set of social criteria that is met for by both ancient play and contemporary verbal jokes.

Literature

- Brandt, P.A. (2006): Form and Meaning in Art. In Mark Turner (Ed.), *The Artful Mind: Cognitive Science and the Riddle of Human Creativity* (pp. 171-88). Oxford: Oxford University Press.
- Carroll, N. (2001): *Beyond aesthetics: philosophical essays*. New York: Cambridge University Press.
- Coulson, S. (2001): *Semantic leaps: frame-shifting and conceptual blending in meaning construction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deacon, T. (2006): “The aesthetic faculty” in Mark Turner (Ed.): *The Artful Mind: Cognitive Science and the Riddle of Human Creativity* (pp. 21–53). Oxford: Oxford University Press.
- Fillmore, C. (2006 [1982]): “Frame Semantics” in Dirk Geeraerts (Ed.): *Cognitive Linguistics: Basic Readings*. (pp. 373-400). Berlin: Mouton de Gruyter.
- Lakoff, G. (1987): *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Langacker, R.W. (2006 [1990]): “Cognitive Grammar” in Dirk Geeraerts (Ed.): *Cognitive Linguistics : Basic Readings*. (pp. 29-67). Berlin: Mouton de Gruyter
- Cohen, T. (1987): “Jokes” in Eva Schaper (Ed). *Pleasure, preference and value: studies in philosophical aesthetics*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Provine, R.R. (2004): “Laughing, Tickling, and the Evolution of Speech and Self” *Current Directions in Psychological Science* 13.6, pp. 215-218
- Searle, John R. (1975): “The Logical Status of Fictional Discourse” in *New Literary History*

STUDENTERKREDSSEN^S

S O M M E R M Ø D E

TEMA: LIVET SELV - EN DANSK DANNELSSESREJSE

Hans Henrik Hjermitzlev: »Deres Nietzsche, nu Udyr.« – Polemikken mellem Brandes og Høffding om den aristokratiske radikalisme * Henrik Wigh-Poulsen: »At være sig selv« – Jakob Knudsens livsfilosofi * Kurt E. Larsen: Indre Missions historie, livssyn og rolle i det danske samfund * Kim Arne Pedersen: Grundtvig som livsfilosof * Iben Damgaard: Søren Kierkegaard om at digte sig selv / lade sig digte * Lars Heslet: Hospitalernes arkitektur og filosofi * Monica Papazu: H.C. Andersen – Hjertets og sindets dannelse * David Bugge: »Forløsning under narkose« – Karen Blixen og kristendommen * Hans Hauge: Bobler – Globalisme og globalony * Maria Louise Odgaard Møller: Løgstrup og livets bestemthed * Forfatteraften m. Nikolaj Zeuthen * Rundtur til middelalderens kirker v. Kim Arne Pedersen * Sommerbal * Fest * Frisindet tale og debat * Pris: fra 1850 kr. inkl. forplejning.

1.-7. JULI 2012 PÅ MELLERUP HØJSKOLE

Mellerup
HØJSKOLE

TILMELD DIG PÅ
MELLERUPHOJSKOLE.DK

Dansk undergrundssatire i 1700-tallet

Bisp Deichmans Søn der hand blev Captain

*Hille pine! Hille haare!
Er vor Biske-son Captain,
Som har aldrig trokken kaare
Meer end ussle Walby Degn.
Ja naar Mechelborger dreng
Til Captainer blive kand,
Skulde da ei Bispens penge
Giøre af en pog en Mand.*

Ordliste: Hille pine! Hille haare!: besværgelser,
trukken kaare: trukket kårde, pog: lille dreng.

Smædeverset blev skrevet og cirkuleret anonymt omkring 1724 i anledningen af, at den upopulære biskop i Kristiania (nuværende Oslo) Bartholomæus Deichmanns søn blev udnævnt til kaptajn ”uden Avancement” – hvilket vil sige at han blev indsat på og ikke forfremmet til posten. Nepotisme i embedssystemet var velkendt i starten af 1700-tallet, og der cirkulerede talrige håndskrevne smædevers, der tematiserede korruptionen i gejstligheden og embedsstanden.

Særligt biskop Deichmann blev fremhævet som korrupt og moralsk fordærvet, fordi han var involveret i flere upopulære politiske tiltag. I 1720’erne stod han i spidsen for et forslag om matrikuleringen af Norge, hvilket blev skudt ned under henvisning til

at det ville føre til en forøgelse af skatterne for nordmændene. I den anledning findes smædeverset *Matriculsbispen er alt klar*, hvor Deichmann skildres som en marekat, der har mistet sin hale, hvilket må læses som en henvisning til det for Deichmann negative udfald af sagen:

*Matriculs Bispen er alt klar,
Og ligger udi Dvale,
Han, som vor Markat nylig har,
Bortmist sin lange Hale.*

Ordliste: Markat: i tilknytning til en mare; i folketroen et væsen, der hjemsøger folk om natten og ved at ”ride” eller sætte sig på dem forårsager åndenød og trykken for brystet (ODS: mare).

I starten af 1700-tallet, hvor censuren betød, at kritik af øvrigheden ikke var muligt på tryk, florerede de håndskrevne smædevers i rigt mål over tidens magtfulde øvrighedspersoner. Politimesteren i København var et yndet mål for smædeversskribenterne. I 1706 blev der på politimester Ole Rømers (1644-1710) port opslået følgende vers, som formentlig skal tilskrives den i dag lidet kendte digter Hans Nordrup (1681-1750).

*Tit Poli-Mæster! tit; du har jo lært at titte,
Og see et Himmel Tegn mit i din Konis F
Tag Poli Høyden med din gamle Grade-
Stok,
Og Hæng i Tøyet op, din Dolke-Oddet Kok.*

Rømer opfordres i digtet til at måle sin kones ”polhøjde”, som er et astronomisk udtryk for et steds breddegrad, med sin ”Grade-Stok”, som er en aflang geometrisk stok til måling af solens højde. Billedet ekspliciteres i sidste linje, hvor ”Kok” henviser til det mandlige lem. Digtet sammenkobler altså Rømers faglige evner med en tvivlsom seksuel tilbøjelighed og udnytter dermed, at den bedste måde til at undergrave en persons autoritet og politiske troværdighed er ved at antyde, at moralsk korrumpation er lig med seksuel transgression: De mest magtfulde personer er i denne forståelse også de mest liderlige – en kobling som ikke kun var karakteristisk for 1700-tallet, men som også kan findes i rigt mål i dag.

Denne sektion er åben for faglige kommentarer til artikler publiceret i vores to seneste numre. Alle kan bidrage til denne sektion, og redaktionen vil udvælge bidrag til publikation og lægge resten på Semikolons hjemmeside. Denne sektion er ikke ment som en pendant til opinionssektionen i dagblade, ej heller egentlige anmeldelser af Semikolons samlede udtryk eller stil. Det er nærmere en plads for offentliggørelse af en "tænken-med" (eller imod) nogle argumenter i de tidligere artikler. Det kan sammenlignes med såkaldte peer-review-rapporter, men med de store forskelle, at indlæggene til Semikolon offentliggøres, og at de vil være modtaget uopfordret fra skriftets læsere.

Det skal medvirke til, at den akademiske udvikling af tanker og ideer ikke er hemmelig, at gode ideer ikke strander, fordi de ikke var færdigudviklede, samt at nogle "fejl" kan gøres produktive i en anden eller større kontekst. Hvilke pointer og argumenter kan udvides, hvilke hænger ikke særligt godt sammen, hvad siger andre studier, fagretninger og anden forskning om emnet behandlet i artiklen? Det er spørgsmål, som kunne tjene som udgangspunkt for den faglige kommentar.

Der er umiddelbart ikke nogen krav til formen eller indholdet af en kommentar, men længden er begrænset til tre sider i overensstemmelse med vores skrivevejledning og kritikken skal holdes til det faglige mellemværende. Gensvar på kritik i sektionen må højst være en side, men er yderst velkomne.

Christian Verdoner Larsen

62 Litteraturens Sandhed
Kritik af Peter Poulsen Jacobsen
(2011): "Er det du siger sandt?
– meditationer over hvad skønlittera-
turen gør", *Semikolon*, nr. 22, årg. 12

Christian Verdoner Larsen

Litteraturens Sandhed

Replik til

Peter Poulsen Jacobsen (2011): "Er det du siger sandt? - meditationer over hvad skønlitteraturen gør", *Semikolon* nr. 22. årg. 12

Tak til Peter Poulsen Jacobsen for at bringe spørgsmålet om skønlitteraturens sandhed på bane med sin artikel "Er det du siger sandt? – meditationer over hvad skønlitteratur gør" i *Semikolon* nr. 22. Artiklen slutter desværre lige før det skal til at blive rigtig spændende – der, hvor man aner, at talehandlings-teorien og kommunikationslogikken ikke magter at behandle spørgsmålet adækvat. Jacobsen når med John Searle og Peter Widell frem til, at den fiktive litteratur ikke er løgn, fordi der ikke er nogen, der bliver narret. Men selvom skønlitteraturen ikke er løgn, er den ifølge denne tankegang heller ikke sand.

Det virker umiddelbart indlysende, at der, som Jacobsen pointerer, er tale om forskellige måder at læse på, når man læser henholdsvis en faktuel tekst og et stykke litteratur. Men som Jacobsen selv antyder ved artiklens slutning, så er der hermed ikke rigtig sagt noget, som synes at ramme noget væsentligt ved skønlitteraturen – det er simpelthen ikke godt nok. Litteraturens rent fiktive karakter "[...] er næppe det centrale [...]", som Jacobsen siger.

Skønlitteratur er næppe bare en samling påstande, som alle ved ikke er sande. Det lyder som noget, man kun kan sige, hvis man aldrig har læst god litteratur. Jeg vil

tværtimod påstå at der ikke findes god litteratur som ikke er sand. Dengang jeg skulle starte på universitetet, var jeg meget tæt på at vælge litteraturhistorie, fordi jeg tænkte at litteraturen er sand – om ikke andet, vidner den om nogle tanker som mindst et menneske har haft i virkeligheden. Milan Kundera (1923-) formulerer det sådan, at det man skal kigge efter i litteraturen er "[...]et ønske om at erkende, at forstå og begribe et eller andet aspekt ved virkeligheden" (Kundera 2001: 93). Ifølge Kundera, er det ligefrem et væsenstræk ved romanen som særlig genre, at den etablerer et frit rum til erkendelse (Kundera 2001: 9-14). Tilsvarende er der et hav af eksempler på forfattere, der hævder at have en erkendelsesambition i deres arbejde.¹

I stedet for at spørge om hvorfor litteraturen ikke er løgn, kunne man altså i stedet spørge til litteraturens sandhed. Dette kræver åbenlyst et andet begreb om sandhed, end sandhed forstået som overensstemmelse med faktuelle forhold i verden. Jacobsen citerer Widell for at skrive at skønlitteraturens formål ikke er sandhed, men æstetik. En sådan modsætning mellem æstetik og sandhed kan underbygges ved hjælp af Immanuel Kants (1724-1804) æstetik, i *Kritik af domme-*

kraften (1790), men netop dette moment ved Kants æstetik, kan med god grund diskuteres. Det var i sin tid Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) der med baggrund i den tyske rationalisme i 1700-tallet grundlagde æstetikken, idet han etablerede en teori for erfaringens sandhed. Det gjorde han på en måde, der skulle vise sig at være forskellig fra den empiristiske erfarings-teori der på nogenlunde samme tid blev grundlagt på den anden side af kanalen. Det var dog imidlertid empirismen, som fik indflydelse på Kant, sådan at han undsgde og omtvdede Baumgartens æstetik (i første omgang i sin "transcendentale æstetik" i *Kritik af den rene fornuft* (1781)). Siden har Hans-Georg Gadamer (1900-2002) kritiseret Kants æstetik og forsøgt sig med en alternativ erfarings-teori, hvori han, ligesom Baumgarten, tager udgangspunkt i den form for sandheds-erfaring, der finder sted i kunsten, for herigennem at etablere en generel filosofisk teori om sand erfaring (*Sandhed og Metode*, 1960). Hverken for Baumgarten eller Gadamer er kunsten således æstetikens genstand – snarere er den udgangspunktet, idet den karakteristisk iværksætter en særlig form for sandheds-erfaring.

Siden æstetikdisciplinens grundlæggelse har det altså været muligt at gå ud fra, at der var sandhed i kunsten. Teknisk set kunne Baumgarten gøre det, fordi det ifølge hans ontologi ikke blot er det faktisk eksisterende, der har sandhed, men også det mulige. Det mulige er også sandt, og har således *realitas* om end ikke *existentia*. Det "virkelige" er kort sagt ikke kun det aktuelle, men alt det der kan tænkes muligt. Hos den tyske Baumgartenforsker Dagmar Mirbach (der var forbi Aarhus Universitet her i marts) hedder det således:

Ud fra dette gælder nu følgende for begrebet figmenta vera: Sande opdigtninger kan være historiske eller poetiske (heterokosmiske). I det første tilfælde relaterer de sig til virkelige genstande i denne verden, som bliver 'tildiget' noget, som ikke selv er blevet erfaret, hvilket kunne have været en mulighed. I det andet tilfælde relaterer opdigtingerne sig til genstande, som ganske vist ikke er virkelige i denne verden, men som kunne være mulige uden modsigelser i en anden verden. I begge tilfælde udvider sande opdigtninger erkendelsen ud over det faktisk givne. (Mirbach 2006: 44)

Når (dige)kunsten således åbner et mulighedsrum for hvad der *kunne* være, bidrager den så at sige med en udvidelse af erkendelsen, fordi det beskriver noget virkeligt muligt. Meget senere har Martin Heidegger (1889-1976) gået endnu videre med en sådan tanke om det muliges virkelighed, idet det hos ham (vel nok inspireret af Søren Kierkegaard²) hedder, at *Dasein*, som faktisk eksistens, *er* sine muligheder (Heidegger 1972:144).³ Heideggers afdækning af væren handler således om at fremvise værens muligheder, eller mulige væremåder. Man kan sige, at metafysik i virkeligheden handler om mulighed – om hvordan væren kunne tænkes (også) at være.

En roman har således, ligesom et filosofisk system, sin egen metafysik – den konstituerer sit eget alternative univers med egne love. Romanens sandhed kan måske siges at være betinget af, at den overholder sine egne love, og derved giver et troværdigt billede af, hvordan det *kunne* have været eller måske er eller har været. Herved kaster romanens verden et nyt lys over – og reflekterer – den verden, som vi troede, vi kendte. Uanset om litteraturens virkelighed ligner den virkelig-

hed, vi kender, kan den således have noget at sige i forhold til denne virkelighed, og heri ligger dens sandhed.

Noter

- ¹ Som et enkelt eksempel kan blot nævnes den danske forfatterinde Josefine Klougart i et interview med *Ud&Se* (januar 2012), hvor hun siger: "Når litteratur er stor kunst, er det, fordi det poetiske sprog skaber erkendelse. Det er, når man ligesom for blik for det, man godt vidste fandtes, men bare ikke havde adgang til" (Ud & Se 2012: 19).
- ² *Sygdommen til Døden* arbejder Kierkegaard med en lignende ontologi, når han siger at virkeligheden er et forhold mellem mulighed og nødvendighed (Kierkegaard 1995: 93-94).
- ³ Undervejs er vel at mærke i eksistensfilosofien sondringen mellem *realitas* og *existentia* (som det faktisk eksisterende), og endvidere begrebet om mulighed, blevet omtydet på en måde som det ville kræve en længere undersøgelse at gøre rede for.

Litteratur

- Baumgarten, Alexander Gottlieb (1968): *Filosofiske betragtninger over digtet*, København: Eccers Forlag
- Gadamer, Hans-Georg (2004): *Sandhed og metode*, Århus: Systime
- Heidegger, Martin (1972): *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- Jørgensen, Dorthe (2004): "Æstetikens endeligt", *Slagmark nr 40*, Århus: Slagmark
- Kant, Immanuel (2002): *Kritik af den rene fornuft*, Frederiksberg: DET lille FORLAG
- Kant, Immanuel (2007): *Kritik af dømmekraften*, Frederiksberg: DET lille FORLAG
- Kierkegaard, Søren (1995): *Sygdommen til Døden, Samlede Værker bind 15*, København: Gyldendal
- Kundera, Milan (2001): *De forrædte testamenter*, København: Gyldendal
- Mirbach, Dagmar (2006): "Alexander Gottlieb Baumgarten – Phantasia, facultas fingendi og phantasmal fictions", *Slagmark nr. 46*, Århus: Slagmark
- Nielsen, Rune Skyum (2012): "Det er, som om jeg er født gammel – Interview med Josefine Klougart", *Ud & Se januar 2012, DSB*, s. 12-19

Line Møller Petersen

66 | Essay: Om menneskelig regression – En undersøgelse af religion som menneskets tilbagevenden til barndommens uvidenhed

Line Møller Petersen

Essay:

Om menneskelig Regression

– En undersøgelse af religion som menneskets tilbagevenden til barndommens uvidenhed

Dette essay er centreret omkring menneskets tilbøjelighed til religion ud fra en tese, der siger, at religion er menneskets forsøg på at bevare en tilknytning til barndommen. Religion er for så vidt blot det voksne menneskes svar på struktureret leg, og bliver i den vestlige verden derfor snarere regresserende end moralsk regulerende. Når religion bliver menneskets forsøg på at bevare en tilknytning til barndommen, er det fordi mennesket gerne vil være forbundet til det fantastiske, som det kun i sin barndom havde tilknytning til. Det voksne menneskes søgen efter Gud ses i dette essay som et forsøg på at finde tilbage til sig selv i tilværelsen som fantast, hvor Gud som enhver anden metafysisk størrelse var en accepteret del af livserfaringen.

Nu har man undertiden sagt mangt og meget om menneskets religiøse tilbøjeligheder, og religion har lignet alt fra projektioner til neuroser og socialkonstruktioner. Dette essay har historien bag sig og troen foran sig, når det fremsætter en tese, som siger, at *religion er menneskets forsøg på at bevare en tilknytning til barndommen*. Foreliggende undersøgelse er *ikke* en forlængelse af Freuds religionskritiske tanke om Gud som erstatningsfar, ej heller forholder essayet sig til relationen mellem børn og forældre.

Essayet er alene blevet til på baggrund af ovennævnte tese i et forsøg på at granske menneskets tilbøjelighed til religion.

Tanken kom til mig, under adskillige forsøg på at anskueliggøre min egen tilbøjelighed til tro, at man i virkeligheden slet ikke kan forklare troen. Man kan forsøge, men man vil opleve, at man fortaber sig i sin egen indre logik, der i bedste fald kaldes følelser. Man forstår snart, at troen adskiller sig fra religionen, eftersom kun religionen kan udsættes for videnskab af særegen art.

En sådan videnskab kalder sig selv for religionsvidenskab, omend den tilsyneladende er ganske uklart defineret. Men troen kan ikke som religionen underkastes videnskaben og forklares for andre end den troende selv, for troen følger ikke et sagligt mønster, men forankrer sig blot i subjektets inderlige strukturer. Man kan tro uden at have en religion, men man kan ikke have religion uden troen. Trosbekendelse synes nu at være et omsonst påfund, fordi trosbekendelsen fordrer, at man kan gestalte troen i visse praksisser, som religionen er. Hvorfor praktisere, når man tror? For den ikke-praktiserende kan det i alle tilfælde virke som et livs tidsspilde, men for den ikke-troende kan al snak om tro synes ligeså. Nærværende essay vil ikke desto mindre forsøge at udpege, hvor i menneskets timelige historie tro og religion finder næring. Men først og fremmest er det vigtigt at bemærke, at *tro* og *religiøs tro* adskiller sig fra hinanden som to forskellige tilstande. Tro uden religion ligner *overtro*: Denne synes ikke at være knyttet til det guddommelige, men nærmere til det overnaturlige. Skellet mellem religiøs tro og overtro er en væsentlig pointe i forhold til påstanden om, at religion er menneskets forsøg på at bevare en tilknytning til barndommen, thi overtroen er netop barnets domæne.

Om tro og overtro

At tale om overtro er af mig ganske overmodigt uden at præcisere, hvad der her menes. Og det har sine vanskeligheder at rejse spørgsmålet "Hvad er overtro?" og "Hvad er det overnaturlige?", fordi overtro som begreb kræver en bestemmelse af *tro*, mens det overnaturlige i sit modsætningsforhold jo selvsagt er forbundet til det naturlige – og hvad ligger der så heri? For at starte med det sidste kan man sige, at det overnaturlige er

et fænomen, som strider imod naturlovene. Derfor kan det overnaturlige fænomen ikke underkastes videnskabelige metoder. Overtroen synes at være forestillingen om en ikke-fysisk kausalitet, men hvordan den er adskilt fra den religiøse tro, er svært at komme nærmere, for er religiøs tro ikke ligeså? Både tro og overtro kan i udpræget grad være forbundet med visse ritualer eller praksisser. Tilsvarende kan overtroen ikke underkastes videnskaben, da den som troen synes at være forankret i subjektets inderlige strukturer. Men det er den måske alligevel ikke? – for det kan hændte, at vi kommer adskillelsen af de to bevidsthedstilstande nærmere ved at se på henholdsvis individualiteten og kollektiviteten i de to begreber. Ved at tale om *overtro* taler man også snart om *folketro*, hvilket antyder, at kollektivet fostrer overtroen og dens forestillinger; heri er subjektets inderlighed frasorteret og erstattet af kollektivets fælles-idé. Overtro har da også undertiden været klassificeret som det, der adskilte sig fra den officielle religion i samfundet. Og selvom det hertil kan underforstås, at overtroen på den måde er i mindretal, har den stadig kollektiviteten i sig som et bærende princip. Endvidere bør det pointeres, at religion og den tilhørende religiøse tro kredser om det *hellige* som det fænomen, der er udskilt fra det almindelige samfund. Det hellige er indviet til guderne og til religiøs brug. Den religiøse tros forhold til det hellige er i virkeligheden nok det tætteste, vi kommer på en adskillelse mellem de to begreber *tro* og *overtro*. For overtroen synes ikke at have dette helliges element i sig. Det hellige involverer noget guddommeligt, men guddommen er undladt i overtroen, og er i stedet erstattet af naturstridige fænomener. I overtroen er der intet helligt; nok er overtro forestillingen om noget overnaturligt eller en metafysisk

kausalitet, men ifølge overtroen konstituerer denne sig altid i det verdslige. Til det hellige hører guds frygten. Og til overtroen hører også frygten for det overnaturlige som den indgribende kraft, der kan gestalte sig i fænomener eller ulykker. Og her er vi ved endnu et adskillelespunkt mellem religiøs tro og overtro: Den religiøse tros metafysiske indhold kan være af en art, der ikke påvirker den fysisk erkendbare virkelighed, men overtroens indhold er altid af en sådan art, at den blander sig i verden. Det står snart klart, at måden hvorpå *troens* og *overtroens* indhold giver sig til kende kan være forskellig, om end det endnu er vanskeligt at besvare spørgsmålet om, hvorfor troen på Jesus er religion, mens troen på julemanden er en barnlig illusion.

Om barnets egenskab

Om barndommen er der tilsvarende sagt mangt og meget, men inden for filosofien er barndommen kun sjældent blevet berørt. Der er en forståelse af, at mennesket først er menneske, når det har valgt sig selv – og det gør børn ikke. Perceptionsteorier efterlader barndommen i visse uklarheder og sprogfilosofien gør ligeså. Barnets forhold til den omkringliggende verdens beskaffenhed er i højere grad et psykologisk projekt, men filosofisk set er barnet ikke særligt berørt, om end man er klar over, at barndommen er begyndelsen på al livsforståelse. Det er selvsagt svært at udlede visse generelle pointer om den menneskelige bevidsthed ud fra et barn, hvis bevidsthed næppe er helstøbt. Barnets motoriske og kognitive evner er ikke fuldt udviklede, og barnet er af samme grund ganske uvidende om mange ting: Ikke blot mangler det viden, det mangler endvidere den tidsmæssige forståelse for at kunne sætte enhver viden i relief til omverdenen og sig selv. Barnets logik er ikke

rational men emotionel, og er derfor en *indre logik*. Det betyder dog ikke, at barnet ikke er et tænkende væsen. Tænkningen er måske nok essensen i barnets verden, for med tænkningen kommer fantasien. Hos barnet er fantasi og tro ét og samme. Herved adskiller barndommen sig i særdeleshed fra voksenlivet. Hos barnet er fantasi evnen til at tro på, at dets forestillinger er mulige. På den måde er alle børn kunstnere, fordi de med tanken skaber de verdner, som de med deres viden ikke kender til. Og i kunstens kredse er fantasien da også til dels vedblevet i den voksne. Det er den kun til dels, fordi det hører med til voksenlivet, at man også kan fravælge fantasien i en hverdag, som ikke rummer alverdens utømmelige forestillinger. Formår man ikke at frasortere fantasien regnes man som én, der er gået fra forstanden. Men hos den almindelige vesterlænding er fantasi ofte reduceret til drømmerier om magt og sex, og disse er snarere knyttet til konkrete motiver end til umotiveret tænkning. Måden at bruge fantasi på er én af de ting, som adskiller barndommen fra voksenlivet. Men på samme gang er fantasien den usynlige tråd mellem de to, endskønt den voksne ikke genkender fantasien som grundvilkåret i religion. Gabet imellem barndommen og voksenlivet, som hedder puberteten, lader jeg imidlertid skønlitteraturen om at beskæftige sig med. Én ting er at fremkalde barndoms minder, en anden ting er at udpege netop de egenskaber ved barndommen, som gør barnet til barn og ikke menneske. Barnet er fantast, det voksne menneske er realist, for når man forlader barndommen, indfinder både realismen og fornuften sig. Hvad der adskiller barndommen fra voksenlivet er selvsagt tiden, førsteerfaringerne, og vigtigst af alt; barnets bevidsthedstilstand som den uvidende vidende, der dels hænger sammen

med både tid og førsteerfaringen. Uvidenhedens slør¹ ligger over barndommens tid, og gør barnet i stand til at have både troen og overtroen i sig som en mulighedsbetingelse for viden. Barnet tror på, at dets forestillinger er mulige. Barnets indre logik er hele fundamentet for, at det som voksen kan tro, thi barnet er i sin natur ikke religiøst, det er troende. Og det er selv samme tro, som senere i livet forfører mennesket til religion og tilbage til barndommen. Religionen bliver menneskets forsøg på at bevare en tilknytning til barndommen i den forstand, at det er i religion, barnets troende natur kan udfolde sig.

Om at søge uden for sig selv

Det er uvidenheden vi søger tilbage til, når vi tror: At tro er i sigens natur det modsatte af at vide. Og det er den emotionelle tilstand såsom barnetilstanden, vi søger tilbage til, når vi er religiøse. Som voksne bliver vi efterhånden frakoblet barndommen på en sådan måde, at man snart ikke kan genkalde sig, hvem man var som barn. Men trods tidens gang er man endnu beslægtet med sin barndom og *sit barnlige jeg*. Man spørger, hvorfor mennesket er søgende og finder, at mennesket er således, fordi det er blevet fremmed for sig selv. Der synes at være et sammenfald i henholdsvis den religiøse søgen og den psykologiske: Den religiøse søgen vender mennesket mod Gud, mens den psykologiske vender mennesket mod dets barndom og dets *barnlige jeg*. De, som vælger at finde svar hos Gud, opnår tilfredshed ved at finde deres ophav uden for sig selv. De, som søger svar hos *det barnlige jeg*, gør i virkeligheden ligeså, for *det barnlige jeg* er i sin frakoblede tilstand fra den voksne en metafysisk entitet, der rumsterer i bevidsthedens afkroge. Gud og *det barnlige jeg* har dette til fælles: Begge

er de ubegribelige størrelser, som vi nok føler, at vi engang har været en del af, men som vi fortabt er frakoblet igen. Gud er den alvidende hersker, mens *det barnlige jeg* er den uvidende fantast, og det er bemærkelsesværdigt, at to kontraststørrelser er del af samme menneskelige søgen efter sig selv. Den psykologiske og den religiøse vending fremstår som to forskellige måder at lede efter samme indhold: I den psykologiske vending er det at finde sit *barnlige jeg* det samme som at finde sig selv. Og i den religiøse vending er det at finde Gud ligeså.² Det er i sandhed et paradoks, at mennesket i dets egen fremmedgørelse søger svar uden for sig selv, men paradokset kan ignoreres, for det er søgen i sig selv, som har indre værdi, tillige har fremmedgjortheden, for det er disse, der er fordret og tilskyndet af troen. Det synes at være et grundvilkår i vores barnlige natur, at vi ynder at sætte vores lid til *troen* som den instans, der på én gang giver de mest utvivlsomme og fejlbarlige svar af alle.

Om det fantastiske

Når religionen bliver menneskets forsøg på at bevare en tilknytning til barndommen, er det fordi mennesket gerne vil være forbundet til *det fantastiske*, som det kun i sin barndom havde tilknytning til. Mennesket søger at finde tilbage til sig selv i barndommen, hvor overtro var en mulighedsbetingelse for viden, og hvor Gud som enhver anden metafysisk og fantastisk størrelse var en accepteret del af livserfaringen: det overnaturlige eksisterede. I voksenlivet erstattes overtro af religiøs tro, men grundfæstelsen af henholdsvis religiøs tro og overtro er den samme, nemlig barndommen og fantasien. Når man spørger, hvorfor mennesket forfører sig selv til troen på Gud, er svaret: Fordi mennesket vil tilbage til barndom-

men. Hertil følger: Hvorfor vil mennesket tilbage til barndommen, hvortil svaret er: Fordi det længes efter en tid, hvor *tro* gav mening i kraft af, at *det fantastiske* eksisterede. Vi ser, at ræsonnementet går i ring, og i sidste instans ender svaret med at være en genlyd af det adspurgte; at troen er attraktiv, fordi den giver troen mening.

Ræsonnementet må i stedet omskrives med et andet spørgsmål: Hvorfor er troen på det fantastiske forførende for mennesket? Det er det fordi, mennesket ønsker sig del i noget uden for det selv. Når mennesket i sit voksenliv søger mod Gud, søger det i virkeligheden samtidig tilbage til tilværelsen som *fantast*, hvor det overnaturlige endnu eksisterede, og hvor ophavet til eksistensen fandtes uden for én selv. Religion er i visse samfund regulerende hvad moral angår, men i den vestlige verden er religion nok nærmere *regresserende*. Det er den for så vidt, at den tager mennesket tilbage til barndommen; til en tilværelse som *fantast* i samfund, hvor *det fantastiske* for længst er erstattet af lovsatte markeds kræfter, ukrænkelig videnskab og materiel selvrealisering. Med religion kan mennesket dyrke det fantastiske i struktureret form. Religion ligner menneskets svar på leg. Og ligesom at *troen* er knyttet til religionen, er fantasien den bevidsthedstilstand, som fordrer legen. Troen på, at der er noget over det naturlige, noget andet og mere end menneskets nøgne liv,³ er det, der eliminerer angsten: Troen vender mennesket væk fra sig selv og hæver menneskets eksistens til at være en vigtig brik i verdens timelighed og i universets uendelighed. Thi det er bedre at frygte Gud, end at frygte sig selv.

Noter:

- ¹ Uvidenhedens slør eller *veil of ignorance* er et begreb, som den politiske filosof John Rawls brugte om måden, hvorpå det retfærdige samfund skulle bygges op. Bag uvidenheden slør skulle samfundet opbygges således, at ingen ville vide, hvor i samfundet og med hvilke egenskaber, de ville blive tildelt, hvorfor man ville optimere forholdene for selv de dårligst stillede. Rawls begreb om uvidenhedens slør kan i denne tekst bruges om måden, hvorpå barnet opbygger forestillinger om verdenen på baggrund af tro og ikke viden.
- ² Confessiones 1.15, Augustin: "*Thou hast formed us for Thyself, and our hearts are restless till they find rest in Thee*" Kirkefaderen Augustin var teolog i det vestromerske kejsersige og af den overbevisning, at mennesker var vendt væk fra Gud og derfor optaget af sig selv. Som citatet ovenfor antyder, var det i Gud, mennesket fandt sig selv; i essayet her omtalt som den religiøse vending.
- ³ Det "nøgne liv" er filosofen Giorgio Agambens begreb om mennesket i kz-lejren, hvor det er strip-pet for al ydre identitet og civile rettigheder: Det nøgne liv er livet, der er udsat for døden.

ANMELDELSER

- | | | |
|-------------------------------|----|---|
| Kristian-Alberto Lykke Cobos | 72 | En vellykket og anbefalelsesværdig ledsager til Den Etske Fordring
Anmeldelse af David Bugge: <i>Hinandens Verden</i> |
| Cate Betzer Jensen | 75 | Konstruktiv kritik kammerater imellem
Anmeldelse af K. E. Løgstrup og Hal Koch: <i>Venskab og Strid</i> |
| Christoffer Basse Eriksen | 76 | Udkast til en mulig positiv nøgenhed
Anmeldelse af Giorgio Agamben: <i>Nøgenhed</i> |
| Nicolai von Eggert Mariegaard | 78 | Jacques Rancière og politikens æstetik
Anmeldelse af Jacques Rancière: <i>Sanselighedens Politikk</i> |
| Eva Krause Jørgensen | 79 | Til forsvar for den moderne stat
Anmeldelse af Mitchell Dean og Kaspar Villadsen: <i>Statsfobi og Civilsamfund – Foucault og hans arvingers blik på staten</i> |

En vellykket og anbefalelsesværdig ledsager til Den Etske Fordring

David Bugge: *Hinandens Verden - Ledsager til Den Etske Fordring*

Forlaget Klim, 2011; 456 sider, 299 kr. (incl. kompendium, 95 sider, 350 kr.)

Hvad gør en anmelder, når der ikke er noget at anmelde, intet nævneværdigt at kritisere eller polemisere over, – jo i sådanne tilfælde må anmelderen meddele. Han må dele sin oplevelse af bogen med læserne og derved videregive sin anbefaling. Således står det til i denne sag, og tilbage er det kun at give en gengivelse af bogens vellykkede formål, samt opfordre den interesserede læser til at give sig i kast med bogen.

Hinandens Verden er en ledsager til *Den Etske Fordring* af K.E. Løgstrup, som satte dagsordenen i den danske akademiske debat i mange år med dens centrale budskaber og idéer, som er blevet diskuteret og kritiseret, lagt for had og ophøjet til sandhed. Det er svært at finde teologer eller filosoffer i Danmark, som ikke på et eller andet tidspunkt i deres liv har taget stilling til bogen, og netop i denne debat har David Bugges bog sin beretning. For der er skrevet mangt og meget om K.E. Løgstrups person og tankegods, men ingen bog har sat sig for at gennemgå Løgstrups hovedværk så systematisk og så grundigt som denne.

De fleste bøger, som taler om *Den Etske Fordring*, gengiver kun kort dens hovedbudskab, og ofte er polemikken mod Kierkegaard slet og ret blevet overset. Man kunne derfor forestille sig, at bogens omfang blev overdimensioneret. Man kunne som forfatter fristes til at kommentere dette og hint, men Bugge har formået at balancere glimrende på den fine line. Kant skriver i sin første indledning til *Kritik der Reinen Vernunft*, at;

'Hvis man måler en bog ikke efter antallet af dens sider, men efter hvor lang tid det tager at forstå den, da kunne man om mange bøger sige; den ville være meget kortere, hvis ikke den var så kort.' Hvis man på den anden side er opmærksom på gennemgørligheden af et vidtløftigt, men principielt sammenhængende hele inden for den spekulative erkendelse, kunne man med samme ret sige: mangen en bog havde været meget klarere, hvis den ikke absolut skulle være så klar (Kant 1781: 22).

Bugge er lykkedes med at ramme midten. Bogen prætenderer ikke at kommentere samtlige indvendinger eller idéer, som er fremsprunget i og af receptionen af værket, men har derimod sat sig for at give en afklaring af *Den Etske Fordrings* indhold, med de nødvendige referencer til den debat, som Løgstrup i sin tid indgik i, samt nogle glimrende moderne referencer til at tydeliggøre argumentationen og indholdet af bogen. Således vil man i bogen kunne finde referencer til moderne dansk skønlitteratur, ligesom man vil finde referencer til MacIntyres thomistiske position ift. Løgstrups.

Som Løgstrup-læserne har måttet erfare, så skriver Løgstrup ikke altid lige vellykket. Mange passager er vanskelige at forstå, men det er prisen, man betaler for til gengæld at nyde de originale poetiske formuleringer, som netop gør værket til en klassiker. Det er således David Bugges formål at klargøre *Den Etske Fordrings* vidtfavnende indhold. Om sit formål med ledsageren skriver han, at denne ”ikke foregiver at give en endegyldig og udtømmende behandling af *Den Etske Fordring*. (...) hensigten er at give så bred og dækkende en analyse (...) som Ledsagerens omfang tillader” (Bugge 2011: 15), og endvidere ”Ledsageren er netop en ledsager og

bør som sådan ikke erstatte, men supplere og støtte læsningen af Løgstrups egen bog” (Bugge 2011: 15). I samme åndedrag opmuntrer han læseren til at begive sig i lag med *Den Etske Fordring*, på trods af dens til tider uigennemtrængelige facon.

Hinandens Verden, hedder bogen, og det er langt fra tilfældigt. Titlen er beskrivende for Løgstrups tankeverden. En tankeverden som viser sig ikke blot at være en teoretisk konstruktion, men derimod et eksistentiale, et grundlæggende moment i tilværelsen. Løgstrup udtrykker det berømt:

Den enkelte har aldrig med et andet menneske at gøre uden at han holder noget af dets liv i sin hånd. Det kan være meget lidt, en forbigående stemning, en oplagthed, man får til at visne, eller som man vækker, en lede man uddyber eller hæver. Men det kan også være forførende meget, så det simpelthen står til den enkelte, om den andens liv lykkes eller ej (Løgstrup 1956: 25).

Og det er netop denne kendsgerning, som Bugges titel tager udgangspunkt i, for som Løgstrup selv skriver:

Den kendsgerning, som fordringen udspringer af, at vi er hinandens verden, den ene udleveret til den anden, er tilige den kendsgerning, der er vort livs velsignelse. Med sin velsignelse af vort liv som et liv, vi har sammen med hinanden, har tilværelsen givet os alt, hvad der skal til for at opfylde dens fordring (Løgstrup 1956: 232-233).

Der kan næppe herske tvivl om Bugges personlige begejstring for Løgstrups værk, når han har valgt sådan en titel, hvilket også stråler ud af ledsageren selv. Og dog er led-

sageren på ingen måde en ukritisk fremstilling af *Den Etske Fordring*. Der bliver sat mange spørgsmålstejn ved argumenterne, og stærkest i forbindelse med Løgstrups Polemiske Epilog, som Bugge slet og ret karakteriserer som ”noget skævt og selektivt i forhold til hele ærindet i Kierkegaards værk” (Bugge 2011: 284). Bugge mener, at i modsætning til Løgstrups fremstillinger af andre tænkere, er hans fremstilling af Kierkegaard dårlig, hvilket gør, at argumenterne imod ham mister sin kraft. I filosofien har man aldrig fået point for at slå til en modstander, som ligger ned. Modstanderen skal derimod fremstilles så stærk som mulig. Løgstrup lever normalt op til det uskrevede kodeks, og derfor ønsker Bugge sig mere af polemikken mod Kierkegaard.

Bogen er opbygget ligesom *Den Etske Fordring* selv. Kapitlerne hedder det samme, og under hvert kapitel vil man kunne finde stort set alle argumenter forklaret og perspektiveret. Noget som Bugge gør yderste glimrende. I til- og fravælgelsesprocessen er få ting fra *Den Etske Fordring* valgt fra, og hovedsageligt er fravalget gået ud over mulige perspektiver og kommentarer til andre kommentarer. Ledsageren har i sagens natur for det meste taget *Den Etske Fordrings* parti. Ledsageren er et fortræffeligt instrument til at sikre en god forståelse af værket, for Bugge kommenter ikke overfladisk, men dykker derimod grundigt ned i Løgstrups egen tekst. Helt ned på metaforplan forklarer Bugge, hvorfor denne eller hint metafor er så central for argumentet, eller hvorfor det netop er det billede, som er valgt til at forklare, hvad Løgstrup ville sige. Man vil således i ledsageren finde en grundig analyse af de centrale ord, metaforer, og ikke mindst en analyse af indholdet selv. Argumenterne er hos Løgstrup ofte stillet op usystematisk, men dette gør ledsageren

op for ved at strukturere alle argumenter i sine egne kapitler. Det sparer forskeren eller den interesserede læser for megen arbejde. Også fordi alle citater og kildehenvisninger i forvejen er undersøgt og bragt frem i lyset, endda også de mange skjulte citater i teksten. Dertil har Bugge i forbindelse med udgivelsen af *Hinandens Verden* også udgivet et *Kompendium til Den Ethiske Fordring*, som metikuløst gennemgår hvert af kapitlerne i punktform med overskrifter og korte sætninger, for således at kondensere 300 siders etisk fordring til 95 sider. Sætningerne og overskrifter er valgt med omhu, og det lykkes at give en meget loyal læsning af bogen.

Hvad skal vi bruge en ledsager til? Bugge begrundet ledsageren ud fra den overvældende interesse, der er for Løgstrup, ikke blot i Danmark, men også i udlandet. *Den Ethiske Fordring* har klassiker-status, og derfor er det vigtigt med en kvalificerende og forskende ledsager, som undersøger bogens tilblivelse og modtagelse. Interessen for *Den Ethiske Fordring* er kun støt stigende. Løgstrup er ikke blot blevet oversat til tysk(1959), engelsk(1971/1997), svensk(1992) og norsk(1999), men store moderne tænkere som MacIntyre og Bauman har også udvist stærk interesse for bogen. Senest i *Concern for the Other* (2007), en antologi om *Den Ethiske Fordring*, hvor begge medvirker sammen med vore egne; Hans Fink, Kees van Kooten Niekerk m.fl. For øvrigt har Hans Fink løftet sløret for, at der snart vil komme endnu en engelsk udgivelse om værket. Derudover vil den snart blive udgivet på spansk. Den internationale interesse bekræftes af Baumans følgende ord:

Before I opened the Newfoundland copy of The Ethical Demand (...) my hunt,

having brought thus far not a single worthwhile trophy, had been an utterly frustrating experience, indeed, I remember being a day or two away from abandoning further efforts. But the wasted time was suddenly, in a flash, compensated for me many times over once I had read on the first page of the great Aarhusian's book.
(van Kooten Niekerk 2007: 113)

Der kan således ikke herske tvivl om relevansen af Bugges strålende ledsager. Det er et letlæseligt og lettilgængeligt værk, som giver en grundig indføring i *Den Ethiske Fordring*. Den er ikke en erstatning, men derimod en kvalificering af læsningen henvendt til såvel den brede befolkning, som til forskeren. Dog kan jeg kun anbefale, at man allerførst læser *Den Ethiske Fordring* for dernæst at give sig i kast med ledsageren til at forstå det, som man ikke fik fat i, da man læste klassikeren selv. Under alle omstændigheder er det en bog henvendt til de mennesker, som vil fordybe sig i Løgstrups hovedværk (ikke i Løgstrup som person, eller hans forfatterskab generelt, dertil kan Ole Jensens *Historien om Løgstrup* blandt andre anbefales).

– Kristian-Alberto Lykke Cobos

Litteratur

- Løgstrup, K.E. (1956/2010): *Den Ethiske Fordring*, Klim Forlag, Århus, 4. Udgave
Bugge, David (2011): *Hinandens Verden*, Klim Forlag, Århus
Kant, Immanuel (1781/2008): *Kritik af den rene fornuft*, Det lille forlag, Århus, 5. Oplag
van Kooten Niekerk, Kees (2007): *Concern for the Other*, University of Notre Dame, Notre Dame Indiana

Konstruktiv kritik kammerater imellem

K. E. Løgstrup og Hal Koch:

Venskab og Strid

Indledning af Henrik S. Nielsen, og efter-

skrift af Ove Korsgaard

Forlaget Klim, 2010; 263 sider, 299 kr.

Den åbenhjertige og intense diskussion mellem Hal Koch og K.E Løgstrup er et betydeligt tidsdokument, præget af de to venners forskellige positioner og af periodens skiftende faser.

Sådan lyder det i indledningen til *Venskab og Strid*. Bogen indeholder breve, Koch og Løgstrup skrev til hinanden omkring og under 2. verdenskrig, samt forskellige artikler og skrifter, som de hver især er ophavsmænd til. *Venskab og Strid* er bygget op med en indledning af Henrik S. Nissen, der beskriver konteksten, hvor brevene og udgivelserne er skrevet i. Ove Korsgaard har skrevet efterskriftet, som kommenterer på brevene og sætter dem ind i en historisk kontekst.

I bogen bliver man bekendt med Koch og Løgstrups mangesidige venskab – både savn og lidenskabelig strid præger brevene, hvor sidstnævnte måske kan ses som sympotom på førstnævnte:

Men der er noget, som jeg i lang tid har haft lyst til at skælde ud over, men da det jo ikke saadan er at komme til, naar man kun ser hinanden engang imellem nogle timer, saa maa jeg gøre det pr. brev. (Løgstrup og Koch, 2010: 62)

Vandene går især højt, da Hal Koch i 1940 bliver formand for Dansk Ungdomssamvirke, der blev dannet som en reaktion mod

samtidens nazistiske og fascistiske tendenser med et oplysningsprojekt for øje. Løgstrup sender i denne forbindelse Koch et langt brev, hvori han tilkendegiver sin lede ved Kochs nye formandspost. Kritikken går bl.a. på, at Løgstrup ikke mener, Koch bruger sit potentiale fuldt ud. Diskussionen får her (som nu er generelt for brevvekslingerne) en særegen idealistisk karakter, og resultatet synes at være en form for horisontsmeltning i og med Kochs svar på denne kritik lyder: ”I Grunden har du vist Ret – omend ikke i den foreliggende Sag. [...] Og i andre Henseender har du ramt mig stærkt” (Løgstrup og Koch, 2010: 73). De er hinandens bedste venner og største kritikere. Mange af deres stridigheder er dog pga. deres ideologiske overbevisninger, og deres venskab synes alligevel at overleve uoverensstemmelserne der er imellem dem: ”[...] til syvende og sidst interesserer jeg mig jo mere for dig og Rosemarie end for Historiens Filosofi – alt vel overvejet” (Løgstrup og Koch, 2010: 38).

Venskab og Strid er hensigtsmæssigt sammensat: Indledningen sætter stemningen og lægger op til brevene, og efterskriftet opsummerer dem, hvis noget skulle have undgået læserens opmærksomhed. Det er altså en ganske fin bog, som har mange vinkler med, og lægger således en god grund for at læseren kan forstå, hvad der er på spil i samtiden og som måske kan forklare den lidenskabelige strid, der er imellem de to venner.

Inden man går i gang med *Venskab og Strid*, bør man gøre sig selv den tjeneste at læse op på *Den etiske fordring*, da man hermed kunne få fuldt udbytte af Løgstrups argumenter og måske også få indblik i, hvorfor Løgstrup til tider langer ud efter Hal Koch på den måde, som han gør. Brevene er præget af hvert deres engagement for teologien, filosofien, samfundet under

krigen og historieforståelsen – især sidstnævnte, som diskuteres i brevene før krigen. *Venskab og Strid* kan ses som et uundværligt værk for Løgstrup-connaissseuren eller den som måtte fatte interesse for teologiens placering i det danske samfund og dansk foreningsliv under besættelsen.

– Cate Betzer Jensen

Udkast til en mulig positiv nøgenhed

Giorgio Agamben: *Nøgenhed*

Oversættelse og efterskrift af Lars Östman
Forlaget ANIS, 2012; 176 sider, 250 kr.

Den italienske jurist, filosof og retshistoriker Giorgio Agamben (f. 1942) er ikke altid det hyggeligste selskab. Siden starten af 90'erne har han arbejdet på det stadigt voksende *homo sacer*-projekt, et projekt, hvor han har sat sig for at undersøge den suveræne magt og dens forhold til det nøgne liv. En ofte langsommeligt malende, men givende undersøgelse, hvor han gerne låner figurer fra romerretten, folkesagnene og Auschwitz, fx koncentrationslejrens produktion af *Muselmann*, fangen der umælende bærer vidne om lejrens rædsler. Agamben nyder stor anerkendelse fra specielt æstetisk drejede samfundsteoretikere og politisk drejede kunstnere - fx låner danske Nielsen (tidligere Das Beckwerk) flittigt fra Agambens analyser af *funus imaginarium* og den identitetsløse krop.

Den netop udkomne *Nøgenhed* både forlænger og adskiller sig fra Agambens fortløbende projekt. Bogen består af 10 tekster af varierende længde, fra den korte, afsluttende aforisme ”Det sidste kapitel i verdenshistorien” på to sider til titelessayet ”Nøgenhed”, som fylder næsten fyrre. Visse kendte pointer bliver gentaget, nogle ana-

lyserende greb får nyt eksempelmateriale, men samtidig videreudvikler Agamben også sin tænkning. Teksterne veksler således mellem dels at være fokuseret på Agambens egen filosofi, dels afsøgninger af nye områder, hvor analyserne får mere frit løb. Tematisk kredser teksterne om det nøgne, om kroppen og magten og omkring teologien, for som Agamben skriver: ”*Nøgenheden er i vores kultur uadskillelig fra en teologisk signatur*” (s. 64).

Denne *teologiske signatur* er Agambens ord for en struktur, som altid virker på os mennesker, ubevidst, bag om ryggen på os. Agamben kalder også dette net, der indfanger os i en bestemt måde at tænke og handle på, for et *dispositiv*. I *Nøgenhed* får dispositiverne og analyserne af dem en større og mere central plads end tidligere i Agambens tænkning. Fx analyserer han i titelessayet ”Nøgenhed” sig frem til, at vi i dag ikke er nøgne: Vi bærer nøgenheden, ligesom mannequinerne bærer vores modetøj. Dette skyldes det teologiske *dispositiv*, som forbinder nøgenhed og nåde. I teksterne ”Den gloriøse krop” og ”Okseult” vender han sig mod kroppen, og undersøger, hvordan den menneskelige krops ernæring og fordøjelse fungerer dels når den (ifølge teologerne) er genopstået i himlen, og dels under det religiøse måltid. De lange udredninger af specielt Augustin og Thomas Aquinas kan nogle gange virke en smule ufokuserede, men Agamben er altid præcis, når han i slutningen af teksterne kommer til sin pointe. Og denne pointe er, synes jeg, ofte mere positiv, end den plejer at være hos Agamben.

Også før analyserne i *Nøgenhed* har det nøgne spillet en central plads i Agambens tænkning. *Det nøgne liv* er hos Agamben navnet for det liv, som er blevet udgrænset af suverænen i dennes voldelige oprethol-

delse af sig selv. Det nøgne liv bliver produceret for at kunne slås ihjel - Auschwitz klinger her med. Men Agamben har i disse nye tekster pudset de lidt støvede briller. Det modernitetskritiske projekt er stadig en del af bagagen, men her mere som bagvedliggende vilkår end som centrum for undersøgelserne. Jeg vil fremhæve to generelle pointer, som løber tværs over de forskellige tekster. For det første fremstiller Agamben som sagt det nøgne i et nyt skær. Det nøgne og det kropslige bliver en mulighed for kritisk bevidsthed og et andet forhold til politikken end den evigt gentagende suverænitættænkning. Agamben peger på mundens brug i kysset, den seksuelle tilfredsstillelse, perversionen. Siden menneskets indtræden i politikken har det været påklædt, eller omvendt: Da mennesket tog tøj på blev det politisk. Nøgenheden er undtagelsen, og det får her et forsigtigt positivt indhold.

Det leder over til min anden pointe. Agamben åbner flere steder for muligheden af en deaktivering af dispositiverne, ”*en ny brug, der ikke afskaffer den gamle, men insisterer på den, og viser den frem*” (s. 112). Et andet sted præciserer han denne nye brug som en inoperativ brug, der fokuserer på det, den kan ikke gøre i stedet for på det, den kan. ”Om det, vi kan ikke gøre”, som også er titlen på en af teksterne, bliver med sin knudrede ordstilling Agambens bud på menneskets mulige frisættelse fra dispositivernes snærende bånd. Ikke alle steder er han dog i så godt humør, og når han klager over internettet eller nutidens diskotekers forsøg på at overdøve stilheden, eller når han laver lidt for hurtige sammenligninger mellem den biometriske identifikations dispositiv og jødeudryddelserne, ja, så synes jeg, at hans vrissen mister sin ellers store autoritet og potens.

Nøgenhed viser Agamben fra hans stærke og svage sider. Det må nævnes, at han i teksten ”K.”, som tematisk ellers falder lidt udenfor resten, viser netop hvor kreativt og originalt, han kan tænke, når han forfølger sine figurer. Idéen er her, at K. i Kafkas *Slottet* og *Processen* har sit navn fra den romerske retsterm *kalumniator*, den, der retter falsk anklage. K. skulle så, ifølge Agamben, have rettet falsk anklage mod sig selv, og dette er netop hans forbrydelse. En frisk analyse, som måske snævert set ikke holder vand, men som åbner op for masser af god tænkning. Som når han er bedst, lader han retten belyse livet og livet belyse retten. Vores liv er altid et rets-liv, og retten er altid en livs-ret.

Nøgenhed er med sine mange, anderledes analyser et fint sted at starte, hvis man ikke har et så stort kendskab til Agambens tænkning. Samtidig kan specielt præciseringen af dispositivernes plads og deaktivering af dem kaste nyt lys over hans tidligere værker. Hans litterære fornemmelse er som altid beundringsværdig.

Skulle *Nøgenhed* være det første møde med Agamben, så er der hjælp at hente i oversætter Lars Östmans grundige efterskrift ”Nøgenhed og magt”. På godt ti sider gennemgår Östman, hvilken plads det nøgne indtager i Agambens *Homo sacer*-projekt, og det med et utroligt godt øje for de centrale, gennemgående problematikker heri. Herefter skitserer han den nærværende tekstsamlings forhold til specielt *Riget og Herligheden* og slutteligt bliver *Nøgenheds* forhold til Agambens øvrige værker berørt. At han eksempelvis også fortæller, at Agamben har et noget anstrengt forhold til fodnoter, synes jeg viser, at Östman har blik for det æstetiske i Agambens tænkning. Men det ved man nu allerede, efter at have læst sig igennem godt hundrede siders avanceret

filosofi på et meget elegant dansk. Jeg for min del håber, at Östman vil fortsætte med at oversætte og formidle Agambens tænkning for et dansk publikum.

– Christoffer Basse Eriksen

Jacques Rancière og politikens æstetik

Jacques Rancière: *Sanselighedens Politikk*
Cappelen Damm, 2012;
102 sider, 228 NOK.

For fem år siden udkom den første danske oversættelse af Jacques Rancières skrifter, *Den uvidende lærer* på forlaget Philosophia. Nu følger nordmændene så efter med hele to Rancière-udgivelser i år. Der er tale om *Den emansiperte tilskueren* fra forlaget Pax og *Sanselighetens politikk* fra forlaget Cappelen Damm. Oversættelserne bevidner om en tiltagende interesse i Norden, som i resten af Europa, for Jacques Rancières stadig aktive forfatterskab. I *Sanselighetens politikk*, oprindeligt fra år 2000, svarer Rancière efter en kort introduktion på fem spørgsmål, i fem korte essays, om forholdet mellem æstetik, kunst og politik, på betydningen af det postmoderne, avantgarden, på meningen med fiktion, o. lign. I øjeblikke føles teksten som en bouillontering over Rancières tænkning, der kunne have trængt til en udvanding, før den serveredes, men et heftigt noteapparat og et introducerende efterskrift fra Anne Beate Maurseth sørger for, at læseren kommer levende igennem mødet med Rancières pulserende og dybt sympatiske tænkning.

Rancière forsøger i teksten at klargøre sine tanker om inddelingen/opdelingen/kortlægningen af, hvad der kan sanses, og hvordan man sanser – heraf den franske titel

Le partage du sensible. Denne sansningens inddeling er ifølge Rancière selve politikens væsen – heraf den norske titel *Sanselighetens politikk*. Som Rancière selv er inde på, tager han hermed tråden op fra Kant og Foucault. Rancières tænkning forsøger at behandle ”systemet av de a priori former som lar seg sanse. Det er oppdelingen av tid og rom, av det synlige og det usynlige, av tale og støy som definerer både politikens sted og det som står på spill i politikken som erfaringsform” (Rancière 2012: 12-13). Rancière foreslår med andre ord en ny analyse af anskuelsesformerne. Hvor Kant fandt dem i en transcendent alhistorisk æstetik, og Foucault fandt dem indlejret i det historiske a priori som epistemologiens grund, søger Rancière anskuelsesformerne i politikken.

På denne måde når Rancière frem til nye og gensides afhængige definitioner af hhv. æstetik og politik. Politikken bliver det æstetiske, dvs. politikken bliver selve den måde, hvorpå vi sanser, inddeler, erkender og giver mening til verden. Herved adskiller Rancières greb sig fra en lang række andre sammenkoblinger mellem politikken og æstetikken, som tænkningen har været vidne til. Det er, som man ser, hverken Adornos pessimisme, hvor politikken opgives til fordel for æstetikken. Det er heller ikke Benjamins forestilling om en æstetisering af politikken. Ej heller er det spørgsmål om at finde ind til kunstens altid politiske budskab. Men Rancières kritik griber også ind i forholdet politik og æstetik den anden vej rundt, nemlig ved at vise at politikken er tom og meningsløs, hvis den ikke i streng forstand er ’æstetisk’. Derfor er den politiske kamp – i rancièresk forstand – ikke en kamp om repræsentation eller styreform. Det er en kamp for at sansе verden på en anden måde. Som eksempel kan man måske forstå Occupy-bevægelsen

som et forsøg på i stedet for at se et samfund af grupper, racer, veluddannede vs. uuddannede, storby vs. Midwest, osv., at se samfundet som splittet mellem den ene rige procent og de udbyttede 99 %.

Dette leder Rancière til et opgør med postmodernismen, der ifølge ham er gået fra at være en karnevalistisk leg med fremtrædelsen til at blive en filosofisk melankoli over tabet af Sandheden med stort S: ”*klagesangen til det som er umulig å gjengi, umulig å behandle, umulig å gjenvinne ved å annonserere den moderne galskap gjennom ideen om menneskets egen frigjøring av sin humanitet og sin uungåelige og endeløse fullendelse i konsentrasjonsleirene*” (ibid: 40). Udover at være en slet skjult til henvisning Adorno (og i en vis grad også Agambens) pessimistiske analyse af den moderne politik skjulte væsen, gemmer sig i Rancières tænkning et mere fundamentalt opgør med Marx og marxismen. For den tidlige Marx var den politiske emancipation (lige rettigheder, lighed for loven, osv.) kun forløberen for den menneskelige emancipation, som realiseres efter revolutionen, dvs. i et andet samfund. I den forstand får den marxistisk teori svært ved at levere en kritik og en politisk aktivisme, som ikke opererer med en forestilling om ’et andet samfund’. Den destruktive vold giver kun mening, hvis vi forestiller os et andet samfund. Men, siger Rancière, dette andet samfund er komplet meningsløst. Lad os i stedet kæmpe for at lægge et andet fokus på det eksisterende samfund, insistere på i det hele taget at sanse, at mene, at tænke på en anden måde.... og være åbne for, hvad der så sker.

Alt i alt viser Rancière sig som en af de skarpeste tænkere blandt nutidens politiske ontologer, der blandt andre tæller folk som Agamben, Žižek og Badiou. Fælles for denne skare, og således også for Rancière,

er et bizart paradoks mellem deres ubønhørlige insisteren på egalitære principper og fælles og lige vilkår for alle, og så en vanskeligt tilgængelig stil, der fordrer en vis filosofisk flair fra læserens side. Dette paradoks indrammes forbilledligt i efterskriftet, hvor Maurseth først gør meget ud af, at Rancière er kommet hinsides Derridas forskelstænkning og akademifilosofien i Frankrig (ibid: 71) for straks efter begejstret at fremvise, hvorledes Rancière bevidst spiller på forskellen ”*mellom sens og sens [...] som kan bety sans, mening og fornuft*” (ibid: 78-79). Hmm... Men for folk med interesse for den moderne politiske ontologi vil Rancières tekst – om end den er kort – være et stærkt og originalt bekendtskab.

– Nicolai von Eggers Mariegaard

Til forsvar for den moderne stat

Mitchell Dean og Kaspar Villadsen:
Statsfobi og Civilsamfund – Foucault og hans arvingers blik på staten
Nyt fra Samfundsvidenskabernes, 2012;
130 sider, 150 kr.

Staten er blevet et tabu. Ifølge Mitchell Dean og Kaspar Villadsen har drømmen om det fuldstændigt realiserede civilsamfund, hvor staten er forsvundet til fordel et frit markedsreguleret fuldent samfund, de seneste 15-20 års samfundsteori ført til fobi ikke blot for staten, men også for alt associeret med velfærdssamfund og statslig styring. Staten ses nu som hindrende og undertrykkende for civilsamfundet, der på sin side repræsenterer en modsatrettet forestilling om udvikling, demokrati og kreativitet. Der er med andre ord opstået en dualisme, eller dikotomi om man vil, mellem stat og civilsamfund. En stor del af

denne forestilling baserer sig på en dybest set forfejlet læsning af Michel Foucault – en læsning Dean og Villadsen, gennem en genfortolkning af Foucault, samt en kritik hans arvtagere, vil gøre op med. Ifølge Dean og Villadsen forsøgte Foucault at destabilisere vores forestilling om staten som værende noget givet og naturligt. Foucaults arvtagere er imidlertid gået langt længere, idet de decideret har forsøgt at blive af med staten. I den nærværende bog, der oprindeligt har været skrevet som en artikel, vil Dean og Villadsen vise, at det skarpe skel mellem staten og civilsamfundet udgør en analytisk blindgyde. Gennem en nærlæsning af Foucault vil de i stedet påvise, at civilsamfundet bedre kan anskues som en integreret del af statens regeringsteknologi.

Hvem er så Foucaults arvtagere? Dean og Villadsen har valgt at tage udgangspunkt i to modpositioner: En ”marxistisk” position i form af Micheal Hardt og Antonio Negri og en ”liberal” position i form af den britiske sociolog Nikolas Rose og dennes skole. Hardt og Negri er valgt, fordi de ifølge Dean og Villadsen tager deres udgangspunkt i, hvad man kan kalde den globaliserede, postmoderne kapitalisme. I denne globaliserede verden anskues nationalstatens betydning for at være stadigt forsvindende. Den nye suverænitetsform udgøres i stedet af den globale kapitalisme, *Imperiet*. Overfor dette, eller i dette, ligger adskillige samfundsmæssige, revolutionære og kreative mulighedspotentialer, der kan udvise ulydighed og modstand overfor Imperiet, og som i ét samlebegreb betegnes som *multituden*.

En radikal anden tilgang findes i form af Nikolas Rose. Denne fremhæver, at der med velfærdsstatens opkomst er opstået en forestilling om et tab i forhold til den lokale, sociale, mellemmenneskelige relation.

Forestillingen om ”det tabte fællesskab” har resulteret i en ændring i den politiske rationalitet inden for velfærdsstaten fra at styre samfundet gennem national planlægning til i stedet at forsøge at styre ”mere følsomt”, dvs. gennem lokale fællesskaber, institutioner og regioner – såkaldte ikke-statslige, *etico-politiske* aktører.

De to positioner virker tilsyneladende som absolutte modsætninger i deres hhv. globale og lokale samt marxistiske og liberale tilgang. Ved nærmere eftersyn vil man imidlertid, ifølge Dean og Villadsen, kunne finde et gennemsyrende fællestræk, nemlig modviljen overfor samt afskaffelsen af staten. Begge besidder en forestilling om ’staten’ som usmidig og fastfrosset overfor ’civilsamfundet’ som sfæren for kreativitet, mobilitet og udvikling.

Hvor er det så, at det går galt? Dean og Villadsen peger på et generelt problem med brugen af Foucault, hvor man frem for at anvende ham til kritisk at undersøge forskellige selvfølgeliggjorte forestillinger og disses konsekvenser, i stedet bruger ham til at underbygge eller sågar blåstemple en bestemt samfundsbeskrivelse. Dette fører til, at man kommer til at tillægge Foucault en ”holdning”, der faktisk ikke holder. Dean og Villadsen udfordrer tendensen i brugen af Foucault ved at påpege, at Foucault langt fra glorificerer civilsamfundet, som han i øvrigt heller ikke stiller i modsætning til staten. Faktisk er Foucault, ifølge Dean og Villadsen, langt mere tilbøjelig til at anskue civilsamfundet som et integreret element i statens magtudøvelse, i *guvernamentaliteten*, fremfor som et demokratisk modstykke eller potentiale, der står overfor staten. Foucault kan imidlertid heller ikke blot reduceres til at være anti-statslig, da han også betoner statens nødvendighed i forhold til sikring af borgernes rettigheder og velfærd.

I opgøret med den antistatslige læsning af Foucault peger Dean og Villadsen på, at staten ikke bør anskues som en udelukkende disciplinerende og undertrykkende instans, men ligeledes kan betragtes som faciliteterne for virkeliggørelsen af borgernes handlerum, frihed og rettigheder. Bogens ærinde minder således, uden at det er nævnt, om Paul Du Gays forsvar for bureaukratiet i bogen *In praise of bureaucracy* fra 2000 (på dansk i 2007), hvor den efterhånden selvfølgelig afsky for bureaukratiet i det offentlige ligeledes problematiseres. Desværre kan det virke lidt uklart, hvad ambitionen med Dead og Villadsens bog egentligt er – om den skal indgå direkte i samfundsdebatten eller blot fungere som en løftet pegefinger overfor fejlfortolkning og overforbrug af Foucault. Det havde således styrket bogen væsentligt, hvis genfortolkningen af Foucault var blevet knyttet endnu stærkere an til en problematisering af vores samtidige forhold til staten.

Håndværksmæssigt lider bogen desværre under, at forfatterne har valgt en lettere forvirrende, og til tider meget forvirrende, henvisningsmetode, hvor henvisninger ofte kun skrives i formen (2008: 35; 2011: 62) inde i teksten uden henvisning til forfatter eller værk. Det tages med andre ord alt for selvfølgeligt, at læseren kan huske hvilke værker, udgivelsesår eller forfattere, der refereres til. Endvidere er selve den sproglige fremstilling ofte ualmindelig kringlet og utilgængelig i en sådan grad, at man som læser kan sidde med en blandet følelse af opgivelse og lettere mistanke om, at Dean og Villadsen med vilje har forsøgt at komplicere en tilsyneladende simpel pointe – at gøre en kort historie lang, om man vil. Spørgsmålet er, om ikke overgangen fra videnskabelig artikel til bogformatet måske ville have lykkedes bedre, hvis man

i højere grad havde udvidet diskussionen fra det akademiske miljø til den aktuelle samfundsdebat. Spørgsmålet om velfærdsstatens status inddrages på interessant vis flere steder i bogen, men forlades desværre alt for hurtigt igen. En sådan diskussion ville muligvis også have virket lettende for fremstillingen.

Bortset fra dette leverer bogen en på mange måder interessant analyse af Foucaults forhold til civilsamfund og stat. Bl.a. er forsøget på at lave en skinnerisk læsning af Foucault meget originalt. Ligeledes byder bogen på gode og relevante analyser af fællestrekkene i hhv. Hardt og Negris og Roses tænkning. Bogen henvender sig imidlertid nok mest til læsere med et vidst forhåndskendskab til de nævnte tænkere. Selvom bogen ikke selv gennemfører diskussionen, formår den alligevel at provokere læseren til en konfrontation med og selvrefleksion over vores forhold til staten og velfærdssamfundets rolle. På denne måde er bogen særdeles relevant og aktuel.

– Eva Krause Jørgensen

OM BIDRAGSYDERNE

Eva Esmann Behrens
Stud.mag. i Idéhistorie & Kognitiv
semiotik, AU

Christian Verdoner Larsen
Stud.mag. i idéhistorie & musikviden-
skab, AU

Kristian-Alberto Lykke Cobos
Stud.mag i Filosofi, AU

Tobias Hiort Lorenzen
Cand.pæd. i filosofi, sekretariats-
leder, forskningscenter GNOSIS, DPU,
AU

Christoffer Basse Eriksen
Stud.mag. i Idéhistorie & Tysk, AU

Nikolai Von Eggerts Mariegaard
BA i Idéhistorie & sociologi; Ph.d.-
stud. ved Idéhistorie, AU

Sidsel Høite Fabricius
Stud.mag. i Idéhistorie & Nordisk, AU

Christina Holst Færch
Ph.d., ekstern lektor v. Institut for
Æstetik og Kommunikation, AU

Line Møller Petersen
Stud.mag. i Dansk & Filosofi, KU

Cate Betzer Jensen
Stud.mag. i Idéhistorie & Nordisk, AU

Calin Grigore Todea
Stud.mag. i Lingvistik & Kognitiv
semiotik, AU

Eva Krause Jørgensen
BA i Idéhistorie & Historie; Ph.d.-stud.
v. Idéhistorie, AU

Jens Sand Østergaard
Cand.mag. i filosofi.

TIDLIGERE NUMRE

Tidligere numre af Semikolon finder du i PDF-format på Semikolons hjemmeside, hvor du også kan læse seneste nyheder og call for papers. Adressen er:

www.semikolon.au.dk

Vis din støtte til Semikolon ved at blive fan på Facebook og få semikolons nyt direkte i din nyhedsstrøm. Find os på:

facebook.com/semikolon.au

SEMIKOLON
Tidsskrift for idéhistorie, litteratur og filosofi

Ny hjemmeside
Semikolon har fået en hjemmeside. Det er den bedste udgave i tidsskriftets 11-årige historie og for beste gang første gang en egen udgave.

Nyeste nummer

 Semikolon nr. 21 'Trilogier'

Næste nummer - call for papers
 Semikolon 22: Zante
 Why so serious? Litteratur har altid været en del af mennesket. Litteratur kan være parodi og ironi - eller det kan være et stort, mørkt og alvorligt spørgsmål om livet. Men litteratur kan også være enkle, sjove og humoristiske. Det er mennesket der skaber litteratur, og det er litteratur der skaber mennesket. Litteratur kan være et stort spørgsmål om livet, om det er muligt at forstå sig selv og andre mennesker. Litteratur kan være et stort spørgsmål om livet, om det er muligt at forstå sig selv og andre mennesker. Litteratur kan være et stort spørgsmål om livet, om det er muligt at forstå sig selv og andre mennesker.

Næste nummer	Udgave	År	Titel	Hæft
Semikolon 21	12	2011	Trilogier	PDF
Semikolon 20	11	2010	Idéhistorie	PDF
Semikolon 19	11	2010	Det danske	PDF
Semikolon 18	10	2009	Alma og æstetik	PDF
Semikolon 17	9	2009	Trilogier	PDF
Semikolon 16	8	2008	Anden af verden	PDF
Semikolon 15	7	2008	Lige	PDF
Semikolon 14	7	2007	Monogonier	PDF
Semikolon 13	6	2006		PDF
Semikolon 12	6	2005	Europaen åbner	PDF
Semikolon 11	6	2005	Idéhistorie	PDF
Semikolon 10	5	2005	Sandhed eller illusion	PDF

Alle numre

Semikolon 24: Dyr
 Det har været en stor tilværelse gennem historien. De har været det første væsen, der har været i stand til at tale. Men hvad er det for et væsen, der kan tale? Er det et menneske? Er det et dyr? Er det et andet væsen? Det er et spørgsmål, der har været i centrum for mange af verdens største filosoffer og forfatterne. Det er et spørgsmål, der har været i centrum for mange af verdens største filosoffer og forfatterne. Det er et spørgsmål, der har været i centrum for mange af verdens største filosoffer og forfatterne.

Semikolon sætter sig på den næste udgave. Det er et spørgsmål, der har været i centrum for mange af verdens største filosoffer og forfatterne. Det er et spørgsmål, der har været i centrum for mange af verdens største filosoffer og forfatterne. Det er et spørgsmål, der har været i centrum for mange af verdens største filosoffer og forfatterne.

OM BIDRAG

Semikolon modtager bidrag fra læserne i form af artikler inden- og udenfor tema samt indlæg til sektionen Faglig Kritik. Bliver det mere polemisk, er der plads i den lejlighedsvis sektion Polemik.

Bidrag sendes til redaktionen på semikolon.au@gmail.com i Word eller RTF-format; illustrationer vedhæftes seperat i bedst mulig kvalitet. Redaktionen påtager sig intet ansvar for indsendt materiale.

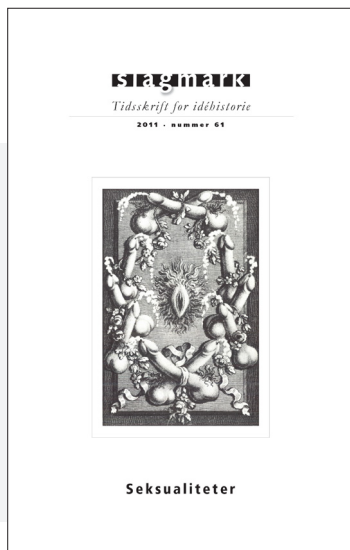
Du finder call for papers for de næste to numre på side 6-7.

Skrivevejledning

Alle indlæg skal overholde følgende formalia:

- a) Artikler er maksimalt 10 sider á 2.400 tegn, i alt 24.000 tegn.
- b) Indlæg til Faglig Kritik er maksimalt 3 sider á 2.400 tegn, i alt 7.200 tegn.
- c) Artikler indeholder titel og et abstract på maksimalt 400 tegn.
- d) Citater sættes i dobbelt anførselstegn og kursiv: *"Den virkelige verden har sine grænser, indbildningens verden er uendelig."*
Citat i citat sættes i enkelt anførselstegn: *"Emiles Mentor tilføjer: 'Og Eucharis' yndigheder!' - [...]"*
Kursiv i citater sættes med almindelige typer: *"Den kaldes Den ydre stat."*
- e) Med undtagelse af citat i citat anvendes kun dobbelt anførselstegn.
- f) Særlige fagtermer fremhæves med kursiv, første gang de anvendes.
- g) Titler på bøger skrives i kursiv, titler på artikler sættes i anførselstegn uden kursiv.
- h) Noter er slutnoter og skal bruges begrænset.
- i) Litteraturhenvisninger er af formen: (Croft 2004)
Ved sidehenvisning: (Nicolaisen 2004: 40)
- j) Litteraturlisten er for bøger af formen:
Croft, William (2004): *Cognitive Linguistics*, Cambridge University Press, Cambridge.
For tidsskrifter af formen:
Nicolaisen, Nis (2004): "Dommerfilosofi", *Semikolon*, nr. 9, årg. 4.
- k) Teksten skal være skrevet på dansk, svensk, norsk eller engelsk i henhold til den seneste retstavning og kommatering.

Bestil direkte på **Slagmark.dk**



Nr. 61: Seksualiteter

Ni meget forskellige bud på seksualitetens betydning fra ni meget forskellige forfattere er SLAGMARKs bud på et lille bidrag til en større offentlighed omkring seksualiteter. Læs blandt meget andet om Jens Jørgen Thorsens seksualiserede kristusbilleder, grækernes homoseksualitet, erotik hos Nietzsche og Sade, 00'ernes seksualdebat i Danmark, afrikansk overskridelseskultur og Lars von Triers *Antichrist*.



Nr. 62: Den slovenske skole

Med dette nummer om 'Den slovenske skole' giver Slagmark den første bredere introduktion til den slovenske tankning for et nordisk publikum. Den slovenske skoles frække dreng og mest prominente filosof, Slavoj Žižek, vil måske være kendt for de fleste, men nummeret behandler også den alvidende klasselærer, Mladen Dolar, og skolens nye superelev, Alenka Zupančič.

slagmark

SEMIKOLON

Institut for Kultur og Samfund
Jens Chr. Skous Vej 7
Bygning 1465-1467
8000 Århus C

semikolon.au@gmail.com

www.semikolon.au.dk

facebook.com/semikolon.au

REDAKTION

Thomas Palmelund Johansen (ansv. red.)

Eva Krause Jørgensen (temared.)

Janni Katrine B. Frederiksen (temared.)

Helene Sloth Harbo Borgholm (anm.red.)

Thomas Hjerimitslev (krea. red.)

Jacob Hedeager Olsen

Søren Emil Staugaard Bøye

Christoffer Basse Eriksen

Thomas Sørensen

PRODUKTION

SUN-TRYK

OPLAG

350 stk.

UDGIVET MED STØTTE FRA

Institut for Kultur og Samfund

Institut for Æstetik og Kommunikation

Semiotisk Fredagsbar

Panta Rei

Redaktionen	3	Leder
	6	Call for papers
<hr/>		
Tema: Latter		
Jens Sand Østergaard	9	Is Context Common Ground?
Tobias Hiort-Lorenzen	17	Hvad griner du af? – Betragtninger om humor og mobning
Sidsel Højte Fabricius	25	Freudian Slip – Om vittser og deres forhold til det ubevidste set i Freuds optik
Eva Esmann Behrens	35	Den magiske Latterklovn
Christian Verdoner Larsen	45	It's Funny 'cause it's True
Calin Grigore Todea	49	What ease to Joke, while disjunctively framed shifts are optimized by no less than shifted frames!
Christina Holst Færch	59	Dansk Undergrundssatire i 1700-tallet
<hr/>		
Faglig kritik		
Christian Verdoner Larsen	62	Litteraturens Sandhed Kritik af Peter Poulsen Jacobsen (2011): "Er det du siger sandt? – meditationer over hvad skønlitteraturen gør", <i>Semikolon</i> , nr. 22, årg. 12
<hr/>		
Polemik		
Line Møller Petersen	66	Essay: Om menneskelig Regression – En undersøgelse af religion som menneskets tilbagevenden til barndommens uvidenhed
	71	Anmeldelser